Preis: ÖS 20,– DM 3,– SFr 2,50

KRITERION

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

2. Jahrgang, Nr. 3 1992



INHALT:

EDITORIAL

Die *Zeitschrift für Philosophie* KRITERION will kein Spezialgebiet der Philosophie abdecken, keine spezielle philosophische Strömung vertreten, sondern ein Diskussionsforum schaffen. Alle an Philosophie Interessierten sind eingeladen, einen bisher noch unveröffentlichten Artikel als Beitrag an die Redaktion zu senden. Den Beiträgen sollen die folgenden Beschränkungen auferlegt werden:

(1) Sie müssen sich mit Philosophie befassen.

(2) Sie müssen argumentativ (im weitesten Sinne) sein – die Argumentation muß inhaltlich nachvollziehbar sein.

(3) Die Sprache muß allgemein verständlich sein.

Veröffentlicht werden nur Artikel in deutscher oder englischer Sprache.

INHALT



Gefördert durch die Kulturabteilung der Stadt Salzburg
und das Land Salzburg

IMPRESSUM

VERLEGER: Die Mitglieder der Redaktion.
HERAUSGEBER: STRV-Philosophie der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg.
REDAKTION: Alexander Hieke, Wolfgang Huemer, Christoph Landerer, Maria Maier, Bernhard Sams, Marc-Oliver Schuster – alle: Franziskanergasse 1, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria).
VERVIELFÄLTIGUNG: Eigenvervielfältigung durch den Herausgeber.
KRITERION ist ein Forum für wissenschaftliche Beiträge aus dem Gebiet der Philosophie. Die in namentlich gekennzeichneten Beiträgen ausgedrückten Auffassungen müssen nicht notwendigerweise mit denen der Redaktion übereinstimmen.

KRITERION, Nr. 3 (1992), pp.2–12

Gerhard Schurz

NATURWISSENSCHAFT UND "DIE HÖHERE WAHRHEIT"*
VARIATIONEN ZU EINER URALTEN HASSLIEBE

Die Naturwissenschaft und ihre industrielle Umsetzung haben uns, kein Zweifel, viel eingebracht, z.B. den Wohlstand, der ja bekanntlich nicht glücklich macht, obwohl ihn jeder haben will. Unglaubliche Wissensmengen, noch unglaublichere technologische Möglichkeiten, am unglaublichsten die daraus entwachsende Gefahren. *Aber hat uns all dies der Wahrheit nähergebracht?* Dies ist die Frage, die uns hier beschäftigen soll.

Aber ja, so könnten wir zunächst ganz naiv zu antworten versucht sein. Schließlich ist es doch wahr, daß man durch einen in einer Spule bewegten Magneten Strom erzeugen kann, sich durch Impfung vor Krankheiten schützen kann, durch Kernspaltung riesige Energien erzeugen kann, mittels digitaler Elektronik logisches Denken simulieren kann, usw. – wer will das bestreiten? All diese Wahrheiten wissen wir nur durch die Wissenschaft, und nachdem sich die ganze Wahrheit letztlich aus diesen vielen Einzelwahrheiten zusammensetzt, hat uns die Wissenschaft der Wahrheit näher gebracht.

Aber um himmelswillen nein, so wird uns der Vertreter des *New Age* entgegenrufen, die Hände ringend angesichts dieser primitiv mechanistischen und hoffnungslos veralteten Sichtweise, wie kann denn von etwas, daß uns einen solchen Auswuchs von seelenleerer, destruktiver Technologie beschert hat, noch angenommen werden, es hätte uns der Wahrheit näher gebracht! Es muß ein Umdenken stattfinden, um aus dieser Krise wieder herauszukommen, und dieses Umdenken muß im geistigen Herzen des Abendlandes selbst, eben in der Wissenschaft, stattfinden. Hier wird sich unser *New Age*-Anhänger auf wissenschaftliche Vorbilder wie Fritjof Capra und hierzulande Herbert Pietschmann berufen, beides theoretische Physiker, welche versprechen, daß die Wurzeln dieses Umdenkens in der neuesten Entwicklung der Naturwissenschaft bereits zu finden seien.

Wir sehen an dieser Gegenüberstellung, daß unsere Frage nicht so leicht zu beantworten sein wird. Denn offenbar sprechen die beiden Seiten, wenn sie von "Wahrheit" sprechen, von etwas sehr verschiedenem. Da ist einmal Wahrheit in jenem nüchternen Sinn, in dem ihn die Wissenschaft und letztlich ein guter Teil unseres *Common Sense* verwendet: Wahrheit als Übereinstimmung mit den empirischen Tatsachen. Und da ist zum anderen Wahrheit in jenem höheren Sinn, in dem ihn der Mythos, die Religion und unser seelisches Wertgefühl verwendet: als Frage nach dem Lebenssinn, als eine Erklärung der Welt, die uns zugleich eine Orientierung am Guten und Schönen liefert. Daß mein Freund, der Teeguru, Tee im Haus hat, ist Wahrheit im nüchternen Sinn; daß darüberhinaus, wie er versichert, Tee das einzig wahre Getränk ist, wäre Wahrheit im höheren Sinn. Offenbar geht es unserem *New Age*-Vertreter, und speziell Pietschmann in seinem neuen Buch *Die Wahrheit liegt nicht in der Mitte*, um Wahrheit im letzteren Sinn.

Seit Urzeiten wurden uns diese Wahrheiten im höheren Sinn von Mythos und Religion geliefert. Dabei handelt es sich, wie es Ernst Topitsch in seinem Buch *Erkenntnis und Illusion* formuliert, um plurifunktionale Führungssysteme, die dem Menschen zugleich eine kognitive, praktische und emotive Orientierung liefern, eine Einheit von Wahrem, Gutem und Schönem. Obgleich unterschiedlichen Inhalts, beruhen Mythos und Religion verschiedenster Kulturen doch auf weitgehend ähnlichen Strukturen. Grundlegend dabei ist der Animismus, die universale Beseelung der Naturereignisse als Resultate von geistigen Wesen, von Göttern. Dies ermöglicht es dem Menschen, mit jedem Kausalzusammenhang zugleich ein Ziel, einen Sinn zu verbinden. Der Regen kommt, damit das Korn wächst und die Menschen zu essen haben; kommt der Regen nicht, so ist es die Vergeltung eines Frevels der Menschen gegen den Regengott und muß durch ein Opfer gesühnt werden. Die Weltbeseelung ermöglicht ferner die Rechtfertigung sozialer Normen und Tabus als letztlich vom Göttlichen kommende Gebote, die damit über allen Streit erhaben sind. Und sie stillt schließlich das uralte Verlangen des Menschen nach dem Einswerdens mit dem Göttlichen, oder der geisti-

* Dieser Aufsatz ist das schriftliche Manuskript eines Vortrags anläßlich einer Vortragsreihe der Grazer Urania zum neuen Buch des Physikers Herbert Pietschmann *Die Wahrheit liegt nicht in der Mitte*. Der Physiker Pietschmann fügt dort verschiedenste Denkströmungen aus verschiedensten Zeitaltern, von der modernen Physik bis zur chinesischen Philosophe, zu einem tiefsinnigen Gesamtbild zusammen, an dessen Grund seine Auffassung ruht, daß die eigentliche Wahrheit letztlich nicht in der Dimension des Verstandes, sondern in jener der Liebe und Freiheit zu suchen sei; und daß Wahrheit letztlich auch nicht verstandesmäßig verstehbar, sondern in sich dialektisch-widersprüchlich sei. Mein Vortrag versteht sich als Auseinandersetzung mit dem typischen Muster und der inhärenten Problematik solcher und ähnlicher Geisteshaltungen, nicht jedoch als konkrete Auseinandersetzung mit dem Buch von Pietschmann selbst.

gen Verschmelzung mit der Universum, um so das irdische Leid, und insbesondere den Tod, zu überwinden.

Aber wie rechtfertigen sich diese mythischen und religiösen Weisheiten? Da gibt es eine Innen- und eine Außensicht. Die Innensicht: durch Erleuchtung, Offenbarung, Wesensschau. Dem Mystiker sprechen die in den Dingen steckenden Wesen mit einer nur ihm und seinesgleichen hörbaren Stimme einfach an und sagen ihm: "So ist es. Ich bin dein Gott, und das sollst du tun". Da bleibt kein Raum für weiteres Fragen nach dem Warum; Gott ist Ursache und zugleich Rechtfertigung seiner selbst, und jedes Fragen kommt zum Ende. Aus der Außensicht bedeutet all dies jedoch lediglich eines: die Rechtfertigung beruht auf *Autorität.* Durch Autorität, durch Kampf, wurden auch immer wieder Konflikte zwischen unvereinbaren religiösen Wertsystemen gelöst.

Demgemäß entstand die Methode des rationalen Denkens im antiken Griechenland zunächst aus dem eminent praktischen Interesse, politische Konflikte statt durch Gewalt durch die Kunst des Argumentierens, der Rhetorik, zu lösen. Je mehr man sich bemühte, diese Kunst auf ein kohärentes rationales Fundament zu stellen, desto mehr ging das Vertrauen in den göttlichen Mythos verloren. Schon unter den Sophisten gab es welche, die die Götter als die Erfindung schlauer Staatsmänner zwecks der besseren Beherrschbarkeit ihrer Untertanen bezeichneten. Platon, der Zeit seines Lebens seine geliebten Schüler vor den Auswüchsen solcher Skepsis bewahren wollte, klagte am Ende seines Schaffens doch über die jungen Philosophen, welche die Himmelskörper um des bloßen empirischen Wissens willen erforschen, während er die Astronomie doch nur zur Illustration der höheren göttlichen Ideen einführen wollte. In der nach-aristotelischen Zeit, zugleich mit dem Aufbrechen des Christentums, ist die mythische Einheit von Wahrheitssuche und Seelenfrieden erstmals zerbrochen. Während sich die Wissenschaften, von der Philosophie weitgehend abgekoppelt, in Alexandrien weiterentwickelten und dort so berühmte Forscher wie Euklid, Archimedes, Aristarch von Samos, Ptolemäus und andere hervorbrachten, mehrten sich in der Philosophie die religiösen Tendenzen, gipfelnd etwa in Philon, der Platon in einen Mosesschüler und die platonischen Ideen in Engeln verwandelte.

Auch die Bestrebungen der mittelalterlichen Scholastik, die *Ratio* in den Dienst des Glaubens zu stellen – ihr Zweck war insbesondere, die ständig auftauchenden Irrlehren zu widerlegen – mündeten letztendlich in einem großen Scheitern. Die Versuche, Glaubensinhalte rational nachzuvollziehen, verwickelten sich immer wieder in unlösbare Widersprüche, etwa am Beispiel des Theodizee-Problems: Wie kann ein zugleich allmächtiger und allgütiger Gott all das Übel in der Welt zulassen? Die Konsequenz, die in gemässigter Form schon die Philosophen des Dominikanerordens, namentlich Thomas von Aquin, und viel radikaler jene des Franziskanerordens zogen, war, man müsse die verstandesmäßige Naturerforschung von der intuitiven Schau göttlicher Wahrheiten trennen. Und siehe da, eine unglaubliche Vorwegnahme des naturwissenschaftlichen Denkens konnte stattfinden, in so berühmten Köpfen wie Roger Bacon, Wilhelm von Ockham, Robert Grosseteste, Jean Buridan, Nikolaus von Oresme; und die Wissenschaftshistoriker fragen sich zurecht, in welchem Ausmaß Galileo Galilei seine bahnbrechenden Ideen von dorther bezog.

Und doch war in der neuzeitlichen Naturwissenschaft etwas entscheidend Neues geschehen. Man begnügte sich nicht mehr damit, die Naturwissenschaft im Sinne einer Zweireichetheorie, neben oder unter den religiösen Wahrheiten als zwar daseinsberechtigt aber nicht widerspruchsberechtigt zu sehen; man ging weiter und zog den Schluß: Ergo sind die religiösen Lehren falsch. Giordano Bruno hätte nicht sterben müssen, hätte er die Sache im Sinn der Zweireichetheorie gesehen. Doch wie hätte sich diese Zweireichetheorie auch lange halten können? Die Widersprüche sind doch unvermeidlich: Entweder bewegt sich die Erde um die Sonne oder sie bewegt sich nicht, da kann doch nur eines von beiden wahr sein. Widersprüche lassen sich eine Zeit lang verdrängen, unterdrücken, aber sie kommen dann dennoch und mit vermehrter Kraft hervor. Vernunft kann nur darin bestehen, sie aufzulösen, nicht aber, so wie bei Pietschmann, auf sie zu bauen. Demgemäß haben sich die Religionen seit damals immer mehr auf gleichnishafte, metaphorische Deutungen ihrer Lehren ohne konkrete empirische Inhalte zurückgezogen, um nicht mit den Wissenschaften in Konflikt zu geraten. Und dennoch brechen solche Widersprüche auch heute immer wieder auf; in den USA bestreiten etwa politisch einflußreiche religiöse Sekten die Richtigkeit der Evolutionstheorie und versuchen mit an den Haaren herbeigezogenen Argumenten den Laien davon zu überzeugen, daß gewisse Dinosaurierspuren erst einige tausend Jahre alt sind.

Doch das sind Reminiszenzen, an denen der Siegeszug von Wissenschaft und Technik achtlos vorübergeht. In seinem Verlauf sind uns die höheren Wahrheiten, ist uns die ersehnte Einheit von Wahrem, Gutem und Schönem, gründlich zerbrochen. Das ist der unvermeidbare Preis, den wir für die Methode der Wissenschaft, für die Methode des rationalen Denkens insgesamt, zahlen müssen.

*

Vertreter des *New Age*, wie Fritjof Capra und Herbert Pietschmann, kritisieren immer wieder bestimmte Inhalte von einzelnen wissenschaftlichen Theorien; sie glauben, die Unversöhnlichkeit mit dem Mythos, den höheren Wahrheiten, liege an diesen Inhalten, und könne daher durch andere Inhalte, wie etwa die der Quantenmechanik statt der Newtonschen Physik, beseitigt werden. Dies scheint mir eine Illusion zu sein.

Was ihre Inhalte betrifft, so waren die Wissenschaften wohl als einzige unter den großen geistigen Systemen unglaublich lernfähig und haben ihre Inhalte – eben aufgrund ihrer Methode – ständig revidieren und der Wirklichkeit besser anpassen können. Sicher hat René Descartes einen Dualismus von Körper und Geist gelehrt, aber darin das Denkparadigma der klassischen Naturwissenschaften zu sehen, welches erst durch die Quantenmechanik abgelöst wird – so wie dies prominente *New Age*-Vertreter wie Fritjof Capra tun – ist barer Unsinn. Warum sich überhaupt dauernd auf Descartes berufen, der mit den Naturwissenschaften doch nicht sonderlich viel zu tun hatte, warum nicht auf die vielen anderen Philosophen dieser Zeit, Locke, Hume, Berkeley, Leibniz, Kant, usw.? Newton beispielsweise faßte Gravitation als eine universale geistige Energieform auf; für Leibniz waren die Grundbausteine des Universums überhaupt Seelenwesen. Es spricht auch nichts dagegen, in den quantenmechanischen Grundbausteinen des Universums nicht materielle sondern letztlich geistige Energieformen zu sehen, wie z.B. Schrödinger, wenn – das ist die Pointe daran – dies nur keine empirischen Tatsachen und Gesetze verletzt. Anders gesprochen, die Frage, ob die Grundbausteine letztlich materiell oder geistig sind, ist in dieser abstrakten Form wissenschaftlich ganz bedeutungslos, weil ohne jegliche empirische Konsequenzen. Aus der Sicht der höheren Wahrheiten ist dies freilich ganz entscheidend, denn mit einem Seelenatom verbinden wir ganz andere Gefühle als mit einem Materieatom. Wissenschaftlich bedeutsam dagegen ist, wie wir aus den Gesetzen über die einfachen Strukturen das Funktionieren komplexerer Strukturen, chemischer Moleküle, bishin zu lebenden biologischen Systemen, erklären können. Gerade hier hat die Naturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten, namentlich Systemtheorie, Chaos- und Selbstorganisationstheorie, große Fortschritte gemacht. Aber solche Fortschritte werden die Frage, ob die Naturwissenschaft nun den Zugang zur höheren Wahrheit gefunden habe, wohl nie beantworten können.

Die Unvereinbarkeit der Wissenschaft mit der höheren Wahrheit liegt, wie ich bemerkte, im ganz Grundsätzlichen, an ihrer rationalen Methode. Und diese läßt sich letztlich allein aus dem konsequenten Bestreben erklären, ein Verfahren zur Findung objektiver, und das heißt langfristig intersubjektiv gültiger Wahrheiten zu finden. Der Philosoph Charles Sanders Peirce, der Begründer des Pragmati(zi)smus, hat dies wohl am eindrucksvollsten gezeigt. Wie muß ein solches Verfahren aussehen? Erstens, es muß öffentlich sein, also jedermann zugänglich und von jedem im Prinzip nachvollziehbar. Zweitens, das Verfahren muß sich letztlich auf Erfahrungen berufen, die allen Menschen gemeinsam sind, unabhängig von ihren Vorurteilen und Weltanschauungen.

Das erfordert zuallererst das Festhalten von konträren Meinungen in Form von präzisen Sätzen, deren Bedeutung genau erklärt werden kann, anstatt von vagen Bildern und Metaphern wie im Mythos, deren Bedeutung nur intuitiv erahnt wird. Nur dann ist intersubjektive Nachvollziehbarkeit gegeben und kann ein intersubjektives Überprüfungsverfahren überhaupt erst einsetzen. Das erklärt die grundlegende Bedeutung logisch präziser Sprachen für das wissenschaftliche Verfahren. Doch je klarer und eindeutiger Sätze formuliert werden, desto geringer wird ihr seelisch-emotiver Gehalt und desto weniger können sich höhere Weisheiten in ihnen niederschlagen. Die Wahrheit ist häßlich, wie Nietzsche sagte. Ihre ästhetische Dimension geht in der Wissenschaft verloren. Das ist die erste Unversöhnlichkeit.

Doch eines muß dazugesagt werden. Es geht in der Wissenschaft zwar jene ästhetische Dimension, die an intuitive, bildhafte und sinnliche Vorstellungen geknüpft ist, verloren. Doch für den Wissenschaftler, der sich jahrelang eingeübt hat, entsteht eine neue ästhetische Dimension rein geistiger Natur, die ihre Ästhetik allein aus der abstrakten Struktur bzw. dem Systemzusammenhang schöpft und nicht aus der Natur ihrer Elemente. Die Logik ist in dieser Hinsicht von wunderbarer Ästhetik. Doch diese Ästhetik ist, um einen Vergleich anzustellen, so wie die Ästhetik eines Musikstückes für einen Tauben, der durch jahrelanges Studium der Noten die großartige Harmonie darin erkennt, ohne jemals die natürliche Schönheit ihres Hörens je genossen zu haben.

Die zweite Unversöhnlichkeit ergibt sich aus der Forderung, das wissenschaftliche Verfahren müsse letztlich auf intersubjektiv invariante Bezugspunkte zurückgehen. Intersubjektiv in diesem Sinn sind allein die beobachtbaren Tatsachen. Somit kann allein das, was darauf gründet, Gegenstand objektiver Erkenntnis sein. Das hindert die Wissenschaft nicht, Theorien aufzustellen, die über das spärliche Material des direkt Beobachtbaren weit hinausgehen; doch alles muß letztlich daran überprüfbar und daran bestätigbar sein. Es ist der Wissenschaft somit unmöglich, ethische Werte in einem objektiven Sinn zu begründen; die empirischen Tatsachen sagen uns nur, was ist, aber

nicht, ob es gut oder schlecht ist; das müssen, so lehrt die wissenschaftliche Methode, wir Menschen selbst entscheiden. Menschliche Entscheidungen waren es demgemäß auch, die für den Bau der Atombombe und des Atomreaktors verantwortlich waren und in nächster Zukunft vielleicht für den Bau des Fusionsreaktors verantwortlich sein werden; menschliche Entscheidungen und keine Konsequenzen der Theorie. Das uralte mythische und religiöse Streben nach einer Wirklichkeitserkenntnis, die uns mit der Erklärung der Realität zugleich einen ethischen Wert- und Sinnzusammenhang stiftet, uns den tieferen Sinn des Lebens verrät, muß so endgültig preisgegeben werden. Das ist die zweite Unversöhnlichkeit.

Auch hier muß eines dazugesagt werden. All das heißt nicht, daß die Wissenschaft nicht wesentliches zur Ethik, zu moralischen Entscheidungen beizutragen hätte. Aber eben nur im relativen Sinn des Utilitarismus. Das heißt, gegeben die Menschen haben die und die Interessen, ist es für alle das beste, das und das zu tun; welche Interessen aber die richtigen sind, ist letztlich der subjektiven Wahl der Menschen überlassen – und muß es letztlich auch sein, solange wir an demokratischen Grundfreiheiten festhalten. Doch gerade diese Art von zweckrationaler Moralbegründung ist unserer intuitiven Gewissensethik zutiefst zuwider: Der wahrhaft Moralische handelt ja nicht moralisch, um seine oder die Interessen seiner Gruppe zu maximieren; er handelt aus Gesinnung und Prinzip; was er tut, ist nicht bloß nützlich für den oder jenen, es ist in sich gut.

*

Solcherart also sind die nüchternen Wahrheiten der Wissenschaft: Sie sind weder in sich gut oder schön, noch verraten sie uns einen tieferen Sinn; sie sind niemals absolut gewiß, sondern immer grundsätzlich fehlbar und korrigierbar; sie beziehen sich niemals auf das Ganze der Realität sondern immer nur auf klar definierte Teilbereiche; sie liefern uns keine Letztursachen, Letztziele oder Letztgründe, sondern sagen uns immer nur: Wenn dies, dann das; weil dies, darum das. Der Gegensatz zu den höheren Wahrheiten von Mythos und Religion ist programmiert.

Doch die Sehnsucht nach einem tieferen und übergreifenden Sinn des Lebens, nach der mythischen Einheit von Verstand und Seele, lebt in allen Menschen fort. Wenn uns die Wissenschaft diese Einheit zerbrochen hat, wer soll sie uns wiederbringen? Das ist der tiefschürfende kulturelle Konflikt der gesamten modernen Menschheit. Niemand hat diesen Konflikt besser beschrieben als Robert Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften*, der die nüchternen Wahrheiten in Gestalt des Mathematikers Ulrich ständig konfrontiert mit den höheren Ideen, die Ulrich zumeist in Frauengestalt gegenübertreten. So heißt es hier:

"Wenn es die Verwirklichung von Urträumen ist, fliegen zu können ... dann ist die heutige Forschung nicht nur Wissenschaft, sondern ein Zauber, eine Zeremonie von höchster Herz- und Hirnkraft ... vor der Gott eine Falte seines Mantels nach der anderen öffnet. ... Allerdings [so fährt der ständig ambivalente Musil fort] es ist nicht zu leugnen, daß alle diese Urträume nach Meinung der Nichtmathematiker mit einemmal in einer ganz anderen Weise verwirklicht waren, als man sich das ursprünglich vorgestellt hatte ... Es ist den meisten Menschen heute ohnehin klar, daß die Mathematik wie ein Dämon in alle Anwendungen unseres Lebens gefahren ist. ... Und so hat es auch schon damals, als Ulrich Mathematiker wurde, Leute gegeben, die den Zusammenbruch der europäischen Kultur voraussagten, weil kein Glaube, keine Liebe, keine Einfalt, keine Güte mehr im Menschen wohne, – ... als Folge der Verluste, die ein scharfes logisches Denken der Seele zufügt ... – und bezeichnenderweise sind sie alle in ihrer Jugend- und Schulzeit schlechte Mathematiker gewesen." (p.39) ... Ulrich dagegen "war, als er die Lehrsäle der Mechanik betrat, vom ersten Augenblick an fieberhaft gefangen. ... Wer gewohnt ist seine Angelegenheiten mit dem Rechenschieber zu erledigen, kann einfach die gute Hälfte aller menschlichen Behauptungen nicht ernst nehmen" (p.37) ... Ulrich dachte: "Der Mann war noch nie auf der Welt, der seinen Gläubigen hätte sagen können: stehlet, mordet, treibt Unzucht – unsere Lehre ist so stark, daß sie aus der Jauche eurer Sünden helle Bergwässer macht; aber in der Wissenschaft kommt es alle paar Jahre vor, daß ... ein unscheinbarer und verachteter Gedanke zum Herrscher über ein neues Gedankenreich wird, und solche Vorkommnisse sind dort nicht bloß Umstürze, sondern führen wie eine Himmelsleiter in die Höhe. ... Es geht in der Wissenschaft so stark und unbekümmert und herrlich zu wie in einem Märchen (p.40)."

Später jedoch, im Gespräch mit Walter (einem Sucher nach dem Höheren) und seiner Frau Clarissa, beschreibt Ulrich die Wissenschaft so: "Das Wissen ist ein Verhalten, eine Leidenschaft. Im Grunde ein unerlaubtes Verhalten; denn wie auch die Trunksucht, die Geschlechtssucht und die Gewaltsucht, so bildet auch der Zwang, wissen zu müssen, ein Verhalten aus, das nicht im Gleichgewicht ist. ... Es ist gar nicht richtig, daß der Forscher der Wahrheit nachstellt, sie stellt ihm nach. Er erleidet sie. Das Wahre ist wahr, und die Tatsache wirklich, ohne sich um ihn zu kümmern; er hat bloß die Leidenschaft dafür, die Trunksucht am Tatsächlichen, die seinen Charakter zeichnet, und

schert sich den Teufel darum, ob ein Ganzes, Menschliches, Vollkommenes oder überhaupt etwas aus seinen Feststellungen wird" ... "Und wir sollen", erwidert daraufhin Walter mit Schärfe, "auf jeden Sinn des Lebens verzichten? Ulrich fragte ihn, wozu er eigentlich einen Sinn brauche? Es ginge doch auch so, meinte er. Clarisse kicherte ... die Frage war ihr so spaßig vorgekommen." (p.215)

Die höheren Ideen treten Ulrich vornehmlich in Gestalt Diotimas, unglücklich verheiratet mit dem angesehenen Sektionschef Tuzzi, entgegen. Eines Tages entdeckte Diotima, daß sie in ihrer Ehe etwas Wertvolles verloren hatte, ihre Seele, und obgleich sie nicht wußte, wo diese wiederzufinden sei, so hatte sie doch Erlebnisse, in denen sie meinte, "unmittelbar das Wahre in sich zu sehen, ohne sich darum zu bemühen ... Zarte Erlebnisse, die noch keine Namen tragen, hoben ihre Schleier auf, und sie fühlte sich ... harmonisch, human, religiös, nah einer Ursprungstiefe, die alles heilig macht, was aus ihr aufsteigt, und alles sündhaft sein läßt, was nicht aus ihrer Quelle kommt" (p.104). Diotima verliebt sich hierauf in Dr. Arnheim, einem jener großen und weltgewandten Geister, die es verstehen, die "Ideensphäre mit der Machtsphäre zu verbinden", und welchen Musil in immer neuen Anläufen mit verhaltener Polemik beschreibt. Zusammen mit Arnheim gebiert Diotima dann eine ganz große Idee:

"Es wäre leicht zu sagen, worin diese Idee bestand, aber in seiner Bedeutung könnte es kein Mensch beschreiben! Denn das ist es, was eine ergreifende große Idee von einer gewöhnlichen ... unterscheidet, daß sie sich in einer Art Schmelzzustand befindet. ... Ergreifende große Ideen [bestehen] aus einem Leib, welcher wie der des Menschen kompakt, aber hinfällig ist, und aus einer ewigen Seele, die ihre Bedeutung ausmacht, aber ... bei jedem Versuch, sie mit kalten Worten anzufassen, sich in nichts auflöst. – Dies vorausgeschickt, muß gesagt werden, daß Diotimas große Idee in nichts anderem bestand, als daß der Preuße Arnheim die geistige Leitung der großen österreichischen Aktion übernehmen müsse". (p.110)

Im Verlauf dieser Aktion macht Diotima aber merkwürdige Erfahrungen mit dem Wesen großer Ideen: "Es zeigte sich, daß sie in einer großen Zeit lebte, denn die Zeit war voll von großen Ideen; aber man sollte nicht glauben, wie schwierig es ist, das Größte und Wichtigste davon zu verwirklichen. ... Jedesmal, wenn Diotima sich beinahe schon für eine solche Idee entschieden hatte, mußte sie bemerken, daß es auch etwas Großes wäre, das Gegenteil davon zu verwirklichen. ... Diotima hätte sich ein Leben ohne ewige Wahrheiten niemals vorzustellen vermocht, aber nun bemerkte sie zu ihrer Verwunderung, daß es jede ewige Wahrheit doppelt und dreifach gibt. Darum hat der vernünftige Mensch, und das war in diesem Fall ihr Gatte Sektionschef Tuzzi, ein tief eingewurzeltes Mißtrauen gegen ewige Wahrheiten; er wird zwar niemals bestreiten, daß sie unentbehrlich seien, aber er ist überzeugt, daß Menschen, die sie wörtlich nehmen, verrückt sind." (p.229)

*

So erzählt uns Musil die Geschichte des Konflikts zwischen den nüchternen und den höheren Wahrheiten, und so spielt sich dieser Konflikt auch gegenwärtig ab. Wenn die Menschen heute, wie eh und jeh, das Bedürfnis nach einem religiösen oder quasireligiösen Sinnganzen besitzen, wo können sie dieses finden? Religionen müssen sich, wie wir sagten, letztlich durch Autorität rechtfertigen – die Autorität des Messias, oder wenigstens des Genies, des Erleuchteten. Wo finden wir aber diese Autoritäten in der heutigen Zeit? Kaum in den Kirchenvätern, kaum in den Politikern; doch mit der Autorität der Wissenschaft, von der unsere Gesellschaft abhängt wie der Organgeschädigte von der Blutinfusion, ist es letztlich immer noch gut bestellt. So drängt es sich in unserer Zeit also geradezu auf, Ersatzreligionen auf die Wissenschaft zu stützen und in ihr danach zu suchen; und ein Wissenschaftler, sagen wir ein theoretischer Physiker, der diese Dienste in seinen Schriften anbietet, wird zweifellos große Beachtung finden. Freilich kann, was er schreibt, inhaltlich kaum stimmig sein, aber darauf kommt es im Kontext solcher Ersatzreligionen nicht an.

So erklärt sich die anhaltende Tendenz und Versuchung, wissenschaftliche Erkenntnis in den Dienst von Ersatzreligionen, von quasireligiösen Weltanschauungen, zu spannen. Man lese, als Beispiel, die religiösen Schriften des Positivisten Auguste Comte. Das bislang wohl einflußreichste quasireligiöse System, das sich auf die Wissenschaft stützt, liegt gerade im Sterben: der Marxismus. Auch die moderne *New Age*-Bewegung, im Verein mit *Scientology* und anderen Gruppierungen, sind als solche Versuche zu deuten. In dieser Sicht sehe ich auch Pietschmanns Schriften, namentlich sein neues Buch *Die Wahrheit liegt nicht in der Mitte*.

Pietschmanns zweifellos geistreiches und in etlichen Teilen auch stimmiges Buch ist dennoch von einem geradezu klaffenden Grundwiderspruch durchzogen, den er auch nicht einmal sonderlich zu verbergen versucht. Er hebt an mit einer Standardkritik am Objektivitätsbegriff der klassischen Physik; fährt fort mit dem Hinweis auf die Quantenmechanik, welche lehrt, daß letztlich das Subjektive und Objektive im

Erkenntnisprozess unentwirrbar verschränkt sind und somit auch Naturwissenschaft letztlich an subjektive Voraussetzungen gebunden sei. Durch diese subjektive Relativierung wird der Erkenntnisanspruch der Naturwissenschaft abgewertet beziehungsweise der des Mythos aufgewertet; und das ist ja bezweckt. Pietschmann geht dann dazu über, daß sogar die Logik selbst, die Grundlage aller mathematischen Wissenschaften und insbesondere der theoretischen Physik, als einseitig und subjektiv befangen entlarvt wird. Die Relativierung des wissenschaftlichen Erkenntnisanspruchs wird also noch weiter getrieben. Wenn aber alles relativ wird, woher soll dann noch die Autorität der Wissenschaft kommen? Hat sich Pietschmann hier den Boden entzogen? Nein, im Kapitel über die absolute Sicherheit der Naturgesetze wird dieser Boden, in ganz emphatischen Tonfall, nachgeliefert. Erstmals in der Geschichte haben wir damit, so Pietschmann, die Möglichkeit absolut verläßlicher Erkenntnis. An dieser Stelle kam ich sehr ins Staunen; denn aufgrund wissenschaftlicher Methodenlehre sind Naturgesetze ja niemals absolut sicher, sondern nur hypothetisch erschlossen, mehr oder weniger bewährt – und auch das nur, wenn man die Logik und die empirische Beobachtung als verläßlich anerkennt, was Pietschmann ja gerade nicht tun will. Woher kommt also, rätselte ich, plötzlich die absolute Gewißheit der Naturgesetze? Doch Pietschmann erklärt uns, mit geradezu wieder sympathischer Unverblümtheit: "Wir wissen nicht, wieso die Einfälle einiger Naturwissenschaftler ... zu absolut sicheren Erkenntnissen führen" (p.161). Er zitiert dann einige autobiographische Passagen Richard Feynmans, der die Rolle von Instinkt und Intuition bei seinem gedanklichen Vorgehen hervorhebt, vergleicht diese Passagen mit Selbstbeschreibungen Ludwig van Beethovens und Wolfgang Amadeus Mozarts, und schließt mit folgender bemerkenswerten These: "Naturgesetze sind säkularisierte Offenbarung".

In einem Aufsatz zu Capra vor etwa 6 Jahren sprach ich von dieser Art Naturwissenschaftlern als den Hohepriestern unserer Gesellschaft. Ein derart schönes Zitat, um mich darauf zu stützen, hatte ich damals freilich noch nicht.

In der Tat wurden die Naturwissenschaften seit Beginn der kapitalistischen Industriegesellschaft ideologisch benutzt als Garant eines unbegrenzten wirtschaftlichen und technischen Wachstums – als Religion der kapitalistischen Wirtschaft, wenn man so sagen darf. Die Anmaßung dieses technologischen Machbarkeitswahns dämmert uns heute an den unübersehbaren Konsequenzen. Doch es fragt sich: Trägt die Naturwissenschaft die Schuld daran oder aber die Tatsache, daß die Menschheit für die Naturwissenschaft einfach nicht reif war oder reif ist?

Erzählen wir an dieser Stelle die Geschichte von den Hasen und den Füchsen. In einem Walde lebten Hasen und Füchse zusammen. Die Hasen waren in ständiger Angst vor den Füchsen. Sie ersannen eine Reihe von Beschwörungsformeln, um die Füchse gut zu stimmen. Sie träumten von einem Hasenhimmel ganz ohne Füchse, und wer sich den Füchsen freiwillig opferte, käme ganz sicher schnurstracks dorthin. Auf solche Weise bewältigten sie ihre Furcht recht und schlecht und lebten lange Zeit so fort. Bis auf einmal einige Hasen begannen, das Verhalten der Füchse, auch unter Wagnis des eigenen Lebens, genau zu beobachten. Sie entdeckten, daß Füchse sehr durch Geruchsstoffe beeinflußbar waren; auf gewisse Geruchsstoffe positiv und andere negativ reagieren; in Experimenten fanden sie heraus, welche die beste Wirkung hatten. Schließlich gelang es ihnen sogar, einen Geruchsstoff herzustellen, der jeden Fuchs vertrieb. Alsbald waren alle Füchse vertrieben; es war der größte Triumph der Hasengeschichte und die Erfinder wurden gefeiert und als Genies verehrt.

Sie werden erraten, wie die Geschichte weitergeht. Bald darauf starben die Füchse aus, da sie nun keine Nahrung mehr hatten. Die Hasen konnten sich in der Folge ungehindert vermehren. Schon nach kurzer Zeit wurde die Nahrung im Walde knapp. Da alles restlos abgeknabbert wurde, wuchs auch kaum etwas mehr nach. Eine große Hungersnot entstand, und den Hasen ging es sehr sehr schlecht. Da fingen die Hasen an, sich an die gute alte Zeit zurückzusehnen, und nicht wenige begannen, die ehemals so gefeierten Geruchsstofferfinder zu verdammen und den Geruchsstoff des insgeheim Bösen zu verdächtigen, welcher ihnen Elend und Not brachte.

Sind also der Geruchsstoff und seine Erfinder schuld an der traurigen Hasengeschichte, oder waren die Hasen bloß nicht reif für ihn – weil sie nicht in der Lage waren, ihr ökologisches Gleichgewicht, das zuvor von den Füchsen geregelt wurde, dann selbst zu regeln?

In der Tat haben sich seit den Erfolgen der Wissenschaft die Menschen vermehrt wie die Hasen. Zur Zeit von Christi Geburt gab es immerhin schon etwa 150 Millionen Menschen. Bis 1650 hatte sich die Menschheitsbevölkerung "nur" verdreifacht, auf etwa 500 Millionen. Die letzten 300 Jahre dann, bis 1950, wiederum verdreifacht, auf knapp 2 Milliarden. Und die letzten 50 Jahre wiederum verdreifacht, auf nun fast 6 Milliarden. Die Menschheit wächst nicht exponentiell. Sie wächst superexponentiell, das heißt, die Verdoppelungsraten selber haben sich exponentiell verkürzt. Das ist die Wachstumskurve eines Supergaus.

Ungehemmte wirtschaftlich-technologische Expansion und Bevölkerungsexplosion haben sich in diesem Supergau gegenseitig aufgeschaukelt und uns in eine weltweite ökologische Krise hineinmanövriert, das steht fest. Das Schicksal der Hasen, denen die Mittel zur Verwirklichung ihrer Träume zu ihrer eigenen Geißel wurde, hat uns in vielfacher Weise ereilt. Und in vielfacher Weise müssen wir nun, wie die Hasen, lernen, unser ökologisches Gleichgewicht, das uns die Natur nicht mehr regeln kann, selbst zu regeln. Das ist unsere einzige Chance. Aber wie schaffen wir das? Ich habe keine Rezepte. Aber ich möchte einige Gedanken dazu formulieren.

Erstens, wir brauchen kein Zurück von der Wissenschaft, noch eine andere Wissenschaft. Wir müssen vielmehr endlich *reif werden für die Wissenschaft.* Reif werden heißt, die Wissenschaft dort und nur dort einzusetzen, wo sie sinnvoll ist. Zum Beispiel in einer ökologischen Technologie. Reif werden heißt auch, die Grenzen des wissenschaftlich Machbaren zu sehen; auf technologische Möglichkeiten bewußt zu verzichten, wenn langfristig negative Folgewirkungen drohen.

Zweitens, wir brauchen ein anderes Verhalten und damit eine neue, ökologische Ethik. Doch wir können diese nicht mehr auf Religion stützen. Weder auf die traditionelle Religion, denn diese ist ja schon von ihren Inhalten her für eine ökologische Ethik kaum geeignet; noch auf irgendeine neue Religion, die noch zu schaffen wäre. Die Autorität einer Religion ist uns unwiderbringlich verloren gegangen. Aber das war ja der Weg, den wir gewählt haben, und der sich Aufklärung nannte. Geistig bedeutete dieser Weg den Übergang vom heiligen Dogma zum rationalen Austausch der Argumente, und gesellschaftlich den Übergang vom Absolutismus zur bürgerlichen Demokratie. Die Vielfalt der Möglichkeiten, die wir uns schufen und Freiheit nannten, werden wir nun nicht mehr los. Wir müssen den Weg der Aufklärung zu Ende gehen, denn es gibt keine Alternative.

Drittens, die neue Ethik kann uns auch nicht die Autorität der Wissenschaft liefern. Diese Einsicht ist eine unabdingbare Voraussetzung, um reif werden zu können für die Wissenschaft. Zu versuchen, auf die moderne Naturwissenschaft eine neue Ideologie zu bauen, hieße, den Fehler der alten Wissenschaftspropagandisten vom Schlage Francis Bacons nochmal zu begehen. Statt in den Naturwissenschaften einen Religionsersatz zu suchen, sind vielmehr in aller Klarheit ihre Grenzen zu sehen.

Wenn wir die neue Ethik nicht auf Wissenschaft oder Religion bauen können, so müssen wir sie auf den schmalen Grat kollektiver menschlicher Entscheidungen stützen. Aber so schmal ist dieser Grat gar nicht, jedenfalls theoretisch nicht. Die konsequente Befolgung einiger weniger Maximen – wie die Verpflichtung zur unbegrenzten Fortdauer der Menschheit, das Bekenntnis zu den bereits gegenwärtig existierenden Rechten zukünftiger Generationen, und das Prinzip zur Risikovermeidung bei unkalkulierbaren Folgen – würde im Prinzip genügen. "Genügen" unter Anführungszeichen, denn die Umsetzung dieser Maximen hätte ungemein radikale Folgen für die Gesellschaft. Viele unserer liebgewonnenen Werte und Gewohnheiten müßten wir ablegen. Insbesondere ist es meiner Ansicht ganz ausgeschlossen, daß unser kapitalistisches Wirtschaftssystem langfristig diese Prinzipien zu realisieren imstande ist. Das Fatale an unserer gegenwärtigen Situation ist ja, daß sich das kapitalistische Wirtschaftssystem vor unseren Augen nach und nach *ad absurdum* führt, während zugleich die einzige reale Alternative dazu, der Sozialismus, gerade zusammengebrochen ist, und alle Menschen nun dort um das kämpfen, wovon wir hier eigentlich loskommen müssen.

*

Wir leben in einer Übergangszeit, und in dem erforderlichen Übergang wird die Wissenschaft eine wesentliche Rolle spielen. Nicht nur als Technologienlieferant, sondern auch für unser Welt- und Selbstverständnis. In der Tat haben die Wissenschaften in jüngerer Zeit sehr wesentliche Fortschritte gemacht. Aber ich ziehe daraus andere Konsequenzen als Capra oder Pietschmann. Die Wissenschaft ist, aufgrund ihrer Entwicklung, immer mehr in der Lage, sich selbst und ihr eigenes Wirken zu verstehen. Die Konsequenzen, die sich daraus für unser Welt- und Selbstverständnis ergeben, scheinen mir nicht in gewagten Spekulationen, etwa über eine geistige Verschmelzung mit dem Universum, sondern in neuen Einsichten über die Grenzen unserer Erkenntnis und unseres Handelns zu liegen. Lassen Sie mich darauf, im Schlußteil meines Vortrags, in einigen Punkten eingehen.

Nehmen wir als erstes Beispiel die vieldiskutierten Fernwirkungen in der Quantenmechanik, die immer wieder als wissenschaftliche Stütze für Übersinnliches aller Art angeführt werden. Die Quantenmechanik ist eine Theorie, die mit zwei im Grunde unvereinbaren Modellen arbeitet, dem Teilchenmodell und dem Wellenmodell. Im Fernwirkungsexperiment werden zwei Teilchen, z.B. Photonen, die zwei mögliche Zustände einnehmen können, von einer gemeinsamen Quelle in entgegengesetzte Richtung ausgesandt. Alles, was man von ihnen weiß, ist, daß wenn Teilchen *A* sich im 1-Zustand befindet, Teilchen *B* sich im 2-Zustand befindet, und umgekehrt. Wenn die Teil-

chen nun beliebig weit voneinander entfernt sind, und man eine Messung durchführt, die am Teilchen *A* den 1-Zustand ergibt, so weiß man im selben Augenblick auch, daß das Teilchen *B* im 2-Zustand ist. Hat hier eine augenblickliche Informationsübertragung ohne Zeitverlust stattgefunden?

Solange man im Teilchenbild bleibt, gibt es keinen Grund, das anzunehmen, und an dem Experiment ist nichts Ungewöhnliches. Man braucht nur anzunehmen, daß, obgleich wir das nicht wußten, Teilchen *A* seit seiner Aussendung schon immer im 1-Zustand war, und ebenso Teilchen *B* im 2-Zustand. Dadurch, daß wir das Teilchen *A* gemessen haben, wissen wir im selben Augenblick über den Zustand des meilenweit entfernten Teilchens *B* bescheid – mit Hilfe des Paulischen Antisymmetriegesetzes, das besagt, daß beide Teilchen nie im selben Zustand sind. Nehmen wir, zum Vergleich, einen Billiardtisch, wo eine Kugel auf eine andere, in der Mitte des Tisches liegende, so gestoßen wird, daß – aufgrund der Stoßgesetze – die eine Kugel ins linke Loch rollt genau dann, wenn die andere Kugel ins rechte Loch rollt. Die beiden Löcher sind durch einen Schirm voneinander getrennt, der Beobachter kann nur das linke Loch beobachten, dennoch weiß er, daß im selben Augenblick, wo die eine Kugel das linke Loch trifft bzw. nicht trifft, die andere Kugel das rechte Loch getroffen bzw. nicht getroffen haben muß. Hier liegt keinerlei Fernwirkung vor.

Das eigentliche Problem kommt erst dadurch ins Spiel, daß man weiß, daß die Teilchen zugleich Welleneigenschaften haben. Einige Eigenschaften der mikroskopischen Partikel werden durch das Teilchenmodell erfaßt, andere durch das Wellenmodell. Nun könnte man sich ja mit folgender Einstellung begnügen: Leider haben wir eben keine Theorie, die uns alles erklärt, sondern vielmehr zwei gegensätzliche Theorien, von denen uns jeweils eine einen Teil erklärt. Für die eine Art von Experimenten verwenden wir eben das Teilchenmodell, für die andere Art das Wellenmodell. Und im sogenannten Fernwirkungsexperiment verwenden wir einfach das Teilchenmodell, dann gibt es keinen Konflikt mit dem Nahwirkungsprinzip der speziellen Relativitätstheorie und somit keinen Anlaß, Fernwirkungen zu postulieren. Würde man die Sache so sehen, so gäbe es das Fernwirkungsproblem nicht. Aber die Sache so zu sehen, wäre theoretisch sehr unbefriedigend, denn der Naturwissenschaftler strebt nach einer einheitlichen Theorie.

Man hat also die Quantenmechanik in einer einheitlichen mathematischen Form entwickelt. Um dieser Form trotz der inhaltlichen Inkohärenz von Teilchen- und Wellenbild eine empirisch kohärente Interpretation zu geben, mußte der Theorie eine spezielle empirische Interpretationsregel hinzugefügt werden. Diese Interpretationsregel besagt, daß die mikroskopischen Partikel vor ihrer Messung quantenmechanische Wellenfunktionen sind, denen im Grunde nichts Empirisches entspricht, welchselbige sich jedoch nach der Messung durch gewisse mathematische Operationen in statistische Zustandsgemengen von Teilchen umwandeln. Aufgrund dieses Prinzips ist man im Fernwirkungsexperiment gezwungen, anzunehmen, daß das Teilchen *A* sich vor der Messung weder für den 1-Zustand noch für den 2-Zustand entschieden hat, sondern sich in einem quantenmechanischen Überlagerungszustand befindet und sich erst nach der Messung entscheidet. Dadurch kommt es nun zum echten Fernwirkungsproblem: Wie weiß das meilenweit entfernte *B*-Teilchen im selben Augenblick, in dem das *A*-Teilchen gemessen wurde, für welchen Zustand es sich zu entscheiden hat?

Beachten Sie, daß – entgegen gängigen Reden – auch in der Quantenmechanik der Beobachter keinen Einfluß auf das Resultat seiner Messung hat. Seine Messung bewirkt lediglich, daß das als solches unmeßbare quantenmechanische Phänomen in ein meßbares Phänomen übergeht. Es besteht daher in diesem Experiment keine reale Möglichkeit, Information zu übertragen. Der Beobachter kann keine frei gewählte Information dem *A*-Teilchen aufprägen und dann augenblicklich dem *B*-Teilchen übersenden, denn er hat ja keinerlei Einfluß auf das Resultat seiner Messung. Der Fernwirkungseffekt entsteht also allein durch die erwähnte spezifisch quantenmechanische Interpretationsregel, die dazu dient, Teilchen- und Wellenmodell in einen kohärenten mathematischen Formalismus einzubetten.

Es ist daher theoretisch sehr fragwürdig, aus diesem Experiment auf die reale Existenz von Fernwirkungen zu schließen. Und noch weitaus fragwürdiger, solche Resultate dann auf die Makrophysik zu übertragen, zumal die Parapsychologie immer noch in einem Zustand ohne überzeugende empirische Evidenzen ist. Es gibt aber etwas viel wichtigeres, was aus der Quantenmechanik geschlossen werden kann. Offenbar liegen, hinter dem mathematischen Formalismus, zwei inkommensurable Modelle der Wirklichkeit vor, von denen jedes jeweils nur einen Teil der Wirklichkeit erfassen kann, wogegen eine kohärente Gesamterfassung nicht erreicht wird. Da dieses Dilemma nunmehr seit über 60 Jahren besteht, müssen wir ernsthaft die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß es dem menschlichen Verstand vielleicht einfach unmöglich ist, die Funktionsweise des Mikrokosmos im Ganzen zu erfassen, und daß wir hier schlicht an Grenzen unseres Erkenntnisvermögens gestoßen sind. Das ist die Konsequenz, die mir viel wichtiger zu sein scheint.

Illustrieren wir dies mit dem bekannten Beispiel vom zweidimensionalen Menschen, der einen dreidimensionalen Zylinder erkennen will. Von der einen Seite betrachtet sieht er ein Rechteck, von der anderen Seite einen Kreis. Zwei inkommensurable Modelle. Er versucht eine kohärente Gesamttheorie zu entwickeln, aber weil seine Erkenntnis auf zweidimensionale Strukturen eingeschränkt ist, kann ihm das nicht gelingen. So muß es nicht sein, aber so könnte es sein, in der Quantenmechanik. Jedenfalls haben wir hier einen ersten massiven Hinweis auf mögliche Grenzen unseres Erkenntnisvermögens.

Als zweites Beispiel möchte ich in die Logik springen. Zur stürmischen Entwicklung der modernen Logik und ihren Anwendungen in der Welt der elektronischen Intelligenz ließe sich vieles sagen; die heutige Logik verhält sich zur traditionellen Logik, von der Pietschmann in seinem Buch spricht, etwa wie die moderne Kraftfahrzeugtechnologie zum Leiterwagen. Ich will hier lediglich auf eine spezielle Entwicklung in der modernen Logik hinweisen, auf ihre Fähigkeit, logische Modelle von dem zu bilden, was wir Erkenntnis nennen, und daraus logisch zwingende Schlüsse auf Erkennbares und Unerkennbares zu ziehen.

Ein wesentlicher Bestandteil von Erkenntnis ist Selbsterkenntnis. Es ist ja nicht so, daß im Erkenntnisprozess ein Erkenntnissubjekt einer Realität diametral gegenübersteht; das Erkenntnissubjekt ist selbst wiederum Teil der zu erkennenden Realität. Um die Realität erkennen zu können, ist es notwendig, auch die Wirkungsweise des Erkennenden miteinzubeziehen. Die Frage, wieweit Erkenntnis möglich ist, entscheidet sich also zu einem guten Teil an der Frage, wieweit Selbsterkenntnis möglich ist. Gerade zu dieser Frage hat die Logik äußerst spannende Resultate geliefert. Ich meine die Unvollständigkeitsresultate von Kurt Gödel.

Gödel hat die natürlichen Zahlen sozusagen zum Sprechen gebracht; und zwar zum Sprechen über sich selbst. Er hat gezeigt, daß man aus den natürlichen Zahlen, genauer aus einem Teilbereich von ihnen, eine logisch exakte Sprache bilden kann. Jedem Wort, jedem Satz, sogar jedem Text, d.h. jeder Aufeinanderfolge von Sätzen, entspricht dann eine exakt bestimmbare natürliche Zahl, und aus der Primzahlzerlegung dieser Zahl kann man umgekehrt genau bestimmen, welches Wort, welcher Satz, welcher Text damit gemeint war. Man kann nun darangehen, in dieser, der Sprache der natürlichen Zahlen, jene Gesetzmäßigkeiten zu formulieren, durch die die natürlichen Zahlen selbst definiert sind. Es fragt sich, ob es dabei möglich ist, alle Wahrheiten über die natürlichen Zahlen in dieser Sprache der natürlichen Zahlen auszudrükken. Wie Gödel bewies, ist das nicht möglich. Es wurde hier also gezeigt, daß logische Systeme, die mindestens so mächtig sind wie die Arithmetik, sich selbst nicht vollständig erkennen können. Das müßte *a fortiori* dann für alle komplexeren Systeme gelten – und vermutlich ist der Mensch komplexer als die Arithmetik.

Hier liegt eine zweite faszinierende wissenschaftliche Selbsteinsicht in das Wesen und die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis vor. Es gibt eine Reihe weiterer Resultate dieser Art, die uns die moderne Logik geliefert hat. Zum Beispiel wissen wir aufgrund logischer Resultate, daß es unmöglich ist zu entscheiden, ob die reellen Zahlen, mit denen die Naturwissenschaften seit je her arbeiten, ein reales Äquivalent besitzen, oder ob sie lediglich Fiktionen sind, und in Wahrheit nur rationale Zahlen ein reales Äquivalent besitzen.

Ich möchte zuletzt auf ein drittes Beispiel eingehen, auf die moderne Chaosforschung. Ein Denkparadigma der klassischen Naturwissenschaften, ausgedrückt in dem berühmten Bild des Laplaceschen Dämons, war folgendes: Die Naturgesetze sind deterministisch. Wenn wir also alle Naturgesetze kennen, und den Zustand eines Systems zu nur einem Zeitpunkt kennen, dann könnten wir seinen Zustand zu allen anderen Zeiten, insbesondere in aller Zukunft, exakt voraussagen. So könnten wir, praktisch umgelegt, die Welt dann auch planerisch vollkommen kontrollieren. Dieses Denkparadigma lieferte so die theoretische Grundlage der Francis Baconschen Machbarkeitsidee.

Nun hat dann die Quantenmechanik gezeigt, daß im Bereich der Mikrophysik die Naturgesetze nicht deterministisch sind. Damit bricht diese Idee hier zusammen. Jedoch sind, zumindest im makroskopischen Bereich, viele Gesetze deterministisch oder zumindest annähernd deterministisch. Man könnte also denken, daß das Baconsche Paradigma zumindest hier annähernd haltbar ist. Und man könnte sagen: die ökologischen Fehltritte geschahen nur, weil wir zuwenig wußten, weil wir insbesondere die Gesetze nicht kannten. Wenn wir dereinst all diese Gesetze kennen, kann uns das nicht mehr passieren – also vertraut weiterhin auf Wissenschaft und Technik. Viele Menschen denken auch heute so.

Da sagt uns nun die moderne Chaosforschung etwas ganz anderes. Sie zeigt, daß selbst deterministische Systeme, wenn sie nur eine genügende Komplexität erreichen, zu ganz regellosem Verhalten fähig sind, derart, daß selbst wenn wir alle Gesetze kennen, wir nicht mehr in der Lage sein können, ihr zukünftiges Verhalten vorauszusagen. Der Grund liegt darin, daß wir jeden Momentanzustand eines Systems nur mit

einer gewissen Meßunsicherheit messen können. Z.B. können wir, wenn wir die Anzahl der Bakterien in einem See zählen, dies nur aufgrund von Stichproben schätzen, wir können nicht ein Bakterium nach dem anderen abzählen. Das Verhalten chaotischer Systeme ist nun dergestalt, daß, so schmal wir diesen Unsicherheitsspielraum in der empirischen Bestandsaufnahme auch immer machen, er immer noch groß genug dafür ist, daß sich das System in völlig entgegengesetzte Richtungen bewegen kann, abhängig von unmeßbar kleinen Differenzen seines Ausgangszustands. In unserem Beispiel könnten also schon drei oder vier Bakterien unter den Millionen dafür entscheidend sein, ob der See ökologisch umkippt oder nicht. Computersimulationen haben gezeigt, daß, um ein Beispiel zu bringen, unter geeigneten Umständen sogar der Flügelschlag eines Schmetterlings die Wetterlage ändern kann, oder, um ein anderes Beispiel zu bringen, die minimalen Gravitationskräfte, die die Zuschauer eines Billiardspiels auf die Billiardkugel ausüben, dafür entscheidend sein können, ob der Billiardspieler ins Loch trifft oder nicht.

Das bedeutet nicht, daß komplexe Systeme gar nicht voraussagbar sind. Solange sie sich in Gleichgewichtszuständen befinden, können sie gut voraussagbar sein. Aber Gleichgewichtszustände sind von chaotischen Zuständen oft nicht sehr weit entfernt. Die Wissenschaft kann keine exakten Grenzen, aber vage Grenzspielräume angeben, innerhalb derer es möglich ist, daß das System aus dem Gleichgewicht herausstrudelt, chaotisch und dann ganz unvorhersehbar wird.

Das hat, wie Sie natürlich sofort sehen, massive ethische Konsequenzen, insbesondere für unser zukünftiges Umgehen mit technologischen Eingriffen in die Natur. Ökologische Gleichgewichte sind, und zwar grundsätzlich und nicht bloß weil die Wissenschaftler bloß zuwenig wissen, nicht beliebig gestaltbar. Es muß eine ethische Maxime des unkalkulierbaren Risikos geben, die besagt, daß wann immer bei einem technologischen Eingriff jener Grenzbereich des möglichen Umkippens tangiert wird, dieser Eingriff nicht durchgeführt werden darf. Es wäre dann, so lehrt die Chaosforschung, ganz Fehl am Platz, den Eingriff in modifizierter oder linear gebremster Form anzubringen oder gar zu versuchen, ihn durch kompensierende Eingriffe auszugleichen: Aufgrund des möglicherweise chaotischen Verhaltens könnte dies dann alles nichts mehr nützen. Wenn ich zuvor von einer ökologischen Technologie sprach, so wäre eine derartige Maxime ein unentbehrlicher Bestandteil derselben.

*

Nun bin ich bei lauter nüchternen Wahrheiten angelangt und konnte die Frage, ob es die höhere Wahrheit nun wirklich gibt, doch nicht beantworten. Gibt es geistige Urkräfte, spirituelle Verbindungen zwischen Menschen, die Verschmelzung mit Gott oder dem Universum, oder gibt es das alles nicht? Ich weiß es nicht; manchmal hat man derartige Erlebnisse, aber sie sind nicht schlüssig. Aber macht es denn überhaupt Sinn, solche Erlebnisse wissenschaftlich zu überprüfen oder gar reproduzieren zu wollen? Soll man etwa behaupten, die archaischen Flugträume der Menschen wären im modernen Flugverkehr verwirklicht worden? Leben nicht vielmehr unsere mystischen Erfahrungen gerade von ihrer geheimnisvollen Aura der Privatheit, Intimität, eben Nicht-Reproduzierbarkeit, die man ihnen lieber lassen sollte? Ich glaube ja. Aber auch das ist, letztlich, eine Frage menschlicher Entscheidung. In dieser Sicht wäre der berühmte Schlußsatz des Wittgensteinschen Traktates dann allerdings so zu korrigieren: Worüber man nicht sprechen *will*, darüber muß man schweigen.

LITERATURHINWEISE

Die wichtigsten Bücher von Fritjof Capra und Herbert Pietschmann sind: Capra, F.: *Der kosmische Reigen*. Bern 1977; Capra, F.: *Wendezeit*. Bern 1983; Pietschmann, H.: *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*. Wien 1980; Pietschmann, H.: *Die Wahrheit liegt nicht in der Mitte*. Stuttgart-Wien 1990. Es ist zu bemerken, daß Pietschmanns letztes Buch gemäßigter und ausgeglichener ist als sein vorhergehendes und als die beiden Bücher von Capra. Auch wäre anzuführen, daß sich beide Autoren mittlerweile von ihren Anhängern in der *New Age*-Bewegung distanziert haben (Siehe *profil* 47, 1991, p. 106 f.); in ihren Schriften lassen sich Indizien einer solchen Distanzierung allerdings bis jetzt kaum erkennen.

Wenn man das Buch von Ernst Topitsch *Erkenntnis und Illusion*. (Hamburg 1979) unter Abzug seines gelegentlich allzu einseitig-ideologischen Untertons liest, so liefert es eine historisch sehr materialreiche Darstellung der Entwicklung des Mythos der immer wieder aufbrechenden Gegensätze zum rationalen Denken. Zur Entwicklung der antiken Physik informiert man sich z.B. bei Sambursky, S. (Hrsg.): *Die Wege der Physik. Von Anaximander bis Pauli*. München 1978. Die m.E. beste Darstellung der Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft aus der christlichen Religion ist Crombie, A.: *Von Augustinus bis Galilei*. Köln-Berlin 1959. Einen empfehlenswerten Überblick über die Geschichte der Wissenschaftsphilosophie gibt Losee, J.: *Wissenschaftstheo-*

rie. Eine historische Einführung. München 1977.

Der erwähnte Artikel über Capra von meiner Wenigkeit findet sich in *Sterz* 28, 1984, einer Grazer Kulturzeitschrift, wobei allerdings kaum gesagt werden kann, ob diese Nummer irgendwo noch aufzutreiben ist; und als einen Überblick über die Philosophie des Charles Sanders Peirce darf ich ebenfalls einen meiner Aufsätze empfehlen, "Charles Sanders Peirce: Die pragmatische Theorie der Erkenntnis", in: Speck, J. (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit V*. Göttingen 1991, pp. 115 bis 169. Ein leicht lesbarer Peirce-Aufsatz, in deutscher Übersetzung, ist in: Oehler, K. (Hrsg.): "Charles Sanders Peirce: Über die Klarheit unserer Gedanken", Frankfurt/M. 1968. Die erwähnte Schrift von Auguste Comte ist "Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle", 1852, übersetzt zu finden in Gesamtausgaben von Auguste Comte.

Eine gute Einführung in die philosophischen Probleme der Quantenmechanik, die zugleich die philosophischen Werke der Altmeister – wie Ernst Schrödinger (*Geist und Materie*. Braunschweig 1959), Bohr, Born, Heisenberg, u.a. – berücksichtigt, ist nicht leicht zu nennen. Eine leicht lesbare Darstellung ist Andrade e Silva, J., Lochak, G.: *Wellen und Teilchen*. Frankfurt/M. 1974; eine moderne theoretische Darstellung liefert Redhead, M.: *Incompleteness, Nonlocality and Realism*. Oxford 1987. Schwierig ist es auch, in der derzeitigen Modewelle über Ordnung und Chaos gute und einfach lesbare Neuerscheinungen auszuwählen; erwähnt sei etwa Kratky, K.W. (Hrsg.): *Systemische Perspektiven*. Heidelberg 1991; und Gerok, W. (Hrsg.): *Ordnung und Chaos*. Stuttgart 1989; theoretische Grundlagen liefern Schuster, H.G.: *Deterministic Chaos. An Introduction*. Weinheim 1984; und Haken, H.: *Synergetik*. Berlin 1983; im übrigen liest man in ca. jeder zweiten Nummer von *Spektrum der Wissenschaft* (der deutschen Übersetzung von *The Scientific American*) etwas darüber. Was den Gödelschen Unvollständigkeitssatz betrifft, so kann man sich kaum ein Buch vorstellen, das (vergleichsweise) so leicht lesbar und zugleich wissenschaftlich so genau ist wie das von Hofstadter, H.: *Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band*. Stuttgart 1984 .

KRITERION, Nr.3 (1992), pp.13–17

Dorothea Jahn

ERKLÄRUNGEN IN DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT

1. Einleitung

Dieser Aufsatz ist gleichermaßen für geschichtsinteressierte Philosoph/inn/en wie für nicht ganz theoriefeindliche Hisotiker/inn/en geschrieben. Da es vielen scharfsinnigen wissenschaftstheoretischen Arbeiten zum Thema an konkreten geschichtswissenschaftlichen Beispielen mangelt, habe ich versucht, auch einige Historiker zu Wort kommen zu lassen – auf die Gefahr hin, daß dadurch die Scharfsinnigkeit Einbußen erleidet. Die Beispiele sind beliebig aus einigen geschichtswissenschaftlichen Texten ausgewählt worden.

2. Zum Selbstverständnis geschichtswissenschaftlicher Arbeit

Bekanntermaßen wird eine wissenschaftliche Disziplin vornehmlich durch die Art der Fragen charakterisiert, die sich der jeweils Forschende stellt. Je nach der Beschaffenheit dieser Fragen kann man sodann die Wissenschaften einteilen in :

(a) "nomothetische" versus "idiographische" Wissenschaften (diese Terminologie stammt von dem Philosophiehistoriker Wilhelm Windelband, 1848–1915) bzw. ungefähr gleichbedeutend in
(b) "theoretische" versus "historische" Wissenschaften (nach Karl R. Popper[1]).

Disziplinen des jeweils ersten Typs geben Antworten auf Fragen der Form: '*Warum* ist es der Fall, daß ...?', während die sogenannten "idiographischen" oder "historischen" Disziplinen Fragen der Form '*Was ist (war) der Fall*?' behandeln.

Es wäre nun gar zu einfach, die Geschichtswissenschaft nur als "historische Wissenschaft" im obigen, irreführenden Sinne zu verstehen. Das heißt, daß sich der Inhalt von Geschichtlichem in Listen von Basissätzen etwa der Art 'Am Ort *o* zum Zeitpunkt *t* ereignete sich Ereignis *E*' erschöpfen würde.[2] Sie wären bestenfalls noch begleitet von Anmerkungen über den jeweiligen Grad ihrer epistemischen Zuverlässigkeit, gemessen an jenen Protokollsätzen, die der Forschende aus dem Studium schriftlicher und anderer Quellen mühsam gewonnen hat.[3]

Tatsächlich werden jedoch an den/die Historiker/in nicht nur 'Was war ...?'-Fragen herangetragen, sondern auch Fragen nach dem 'Warum?'. Aus dieser zweifachen Ausrichtung der Geschichtswissenschaft resultieren m.E. zahlreiche Mißverständnisse ihren wissenschaftstheoretischen oder methodologischen Status betreffend . Dies äußert sich am krassesten in der alten Debatte um Erklären und Verstehen[4]: Einerseits sah etwa schon der philosophierende Geistesgeschichtler Wilhelm Dilthey (1833–1911), daß die Geschichtswissenschaft nicht genau solche Erklärungstypen liefert wie die Naturwissenschaften, insbesondere die Physik, andererseits wollte er aber auch nicht die Historie zur bloßen Chronistik degradieren. Also postulierte er das "*Verstehen*" von prinzipiell *einmaligen* und individuellen historischen Ereignissen bzw. Vorgängen als das Ziel der geschichtswissenschaftlichen Beschreibung und stellte die "*Erklärung*" von prinzipiell möglichen gleichartigen Ereignissen bzw. Vorgängen in der Physik diesem gegenüber. (Nebenbei gesagt: Auch der Begriff 'Naturwissenschaft' ist nicht gleichbedeutend mit dem Begriff 'theoretische Wissenschaft'. Wenn etwa ein Chemiker eine Materialprobe analysiert, sucht er nach einer Antwort auf eine 'Was ist der Fall?'- Frage.)

Spätestens seit dem bedeutenden Erfolg der Naturwissenschaften im 20. Jahrhundert und seit der Forderung nach methodologischer Einheitlichkeit aller empirischen Wissenschaften seitens der logischen Empiristen[5] ist die Geschichtswissenschaft ins methodologische Abseits geraten. Daraus kann sie erst durch den Nachweis befreit werden, daß historische "Erklärungen" zumindest prinzipiell in das allgemeine Schema der wissenschaftlichen Erklärung von Sätzen über singuläre Ereignisse passen. Dieses sogenannte HO-Schema sieht so aus:[6]

1. Zum Beispiel in Popper (1969), pp.112–115.
2. Ich möchte hier unter 'Geschichtswissenschaft' ein System von Sätzen in geschichtswissenschaftlichen Arbeiten verstehen. Klarerweise handelt es sich hierbei nicht um eine Definition von 'Geschichtswissenschaft'.
3. Bocheński (1959), p.132, sieht in der ungleich mühsameren Gewinnung socher Protokollsätze sogar einen der wichtigsten Unterschiede zwischen der Geschichtswissenschaft und den Naturwissenschaften.
4. Diese wird dokumentiert und zeitgemäß erläutert in: Haussmann (1991).
5. Diesem Ideal bleibt z.B. treu: Hempel (1977), p.224.
6. Es wurde in dieser Form von Hempel und Oppenheim entwichelt und erstmals 1942 in Hempels Aufsatz "The Function of General Laws in History" veröffentlicht. (Einen leicht modifizierten Abdruck findet man in Hempel (1965), pp.231–243.) Ein ähnliches Konzept findet sich schon in Poppers *Logik der Forschung*. Systematische Abhandlungen sind: Stegmüller (1983), pp.113–116 und pp.124 bis 128 oder Schurz (1983), pp.101–108.

(H)
Explanans:
$T_1,...,T_n$ (Gesetze/Theorien)
$A_1,...,A_n$ (singuläre Antecedens-Sätze = "Randbedingungen")

Explanandum:
E (singulärer Satz)

Zusätzlich müssen folgende vier Adäquatheitsbedingungen gelten:

(B1) Der Schluß vom *Explanans* auf das *Explanandum* muß *korrekt* sein.
(B2) Das *Explanans* muß *mindestens* ein allgemeines Gesetz enthalten.
(B3) Das *Explanans* muß *empirischen Gehalt* besitzen.
(B4) Die Sätze im *Explanans* müssen wahr sein.

(Leicht vereinfacht nach Stegmüller (1983), p.124)

In dieser "Urfassung" des HO-Modells spielt es noch eine untergeordnete Rolle, ob es sich bei den verwendeten Gesetzen um *nomologische* (= strikt universelle Natur-)Gesetze und beim Argument um einen *deduktiven* Schluß handelt (man spricht dann von einer "DN-Erklärung"), oder ob man von einer signifikant hohen *statistischen* Häufigkeitsrelation *induktiv* auf das *Explanandum* "schließt" ("IS-Erklärung").

3. HO-Erklärungen in der Geschichtswissenschaft?

Die erste Annäherung zwischen

(a) der historischen Methode des "Verstehens" eines Ereignisses durch die Erläuterung des "Motivationszusammenhanges" der handelnden Person und
(b) dem HO-Modell einer wissenschaftlichen Erläuterung

stellt die sogenannte "*dispositionelle Erklärung*" dar. Was man sich darunter vorstellen kann, zeigt ein einfaches Beispiel aus Schurz (1983), p.163[7]:

(D)
Explanans:
(1) $\forall x \forall t$: [Es gibt einen Stein y, der die Scheibe x zur Zeit t trifft. $(\exists y\,(STy \wedge Sx \wedge Gxyt))] \rightarrow$
$\rightarrow [x$ ist brüchig $(Bx) \leftrightarrow x$ zerbricht zu $t\,(Zxt)]$
(2) $STb \wedge Sa \wedge Gabt_0 \wedge Ba$

Explanandum:
(3) Zat_0

Es handelt sich hierbei um die zu einer HO-Erklärung vervollständigte Fassung der einfachen "Erklärung", daß die Scheibe a zu t_0 zerbrochen sei, "weil" sie zu t_0 von einem Stein b getroffen worden sei und die "Disposition" habe, brüchig zu sein.

Ganz ähnlich sehen mitunter "Erklärungen" menschlichen Verhaltens aus[8]. Als Dispositionsbegriff bietet sich unter anderen der des 'Rationalseins' an. Damit wären wir schon beim wichtigsten, für uns jetzt relevanten Sonderfall der dispositionellen Erklärung, nämlich bei der *rationalen Erklärung*.

Der Gesetzes-Teil des *Explanans* einer rationalen Erklärung hat – vereinfacht dargestellt – folgende Form

(R)
Wenn die Person x zur Zeit t_i die Ziele Z und die Mittelannahmen M besitzt und
wenn die Handlung H bei Vorliegen von Z und M *rational* ist
und wenn x sich zu t_i in der Disposition R zum rational bestimmten Handeln befindet,
dann führt x zu t_{i+n} (mit hoher Wahrscheinlichkeit) H aus.

(Schema nach William Dray[9], ergänzt durch die unentbehrliche Phrase nach dem '*und*' durch Karl Acham[10])

An dieser Stelle erscheint es mir wichtig, auf folgendes hinzuweisen: Eine rationale Erklärung kann aus zwei verschiedenen Persepektiven erfolgen[11], und zwar:

(1) "*Von innen*", aus der Sicht der handelnden Person. Beispiel: Ausschnitte aus den Memoiren von bedeutenden "historischen Persönlichkeiten" – z.B. nach Hempel (1977), pp.211–220: "Otto von Bismarck wollte in seinen Lebenserinnerungen u.a. klarlegen, daß seine leicht verfälschte Veröffentlichung der sogenannten "Emser Depesche" im Jahre 1870 [= Handlung H_1, Anm. D.J.] aufgrund der rationalen Erkenntnis erfolgt sei, daß Frankreich in der Folge Preußen den Krieg erklären werde [= Mittelannahme M_1, Anm. D.J.], und daß ein solches Ereignis das beste Mittel wäre, um zum Ziel [Z_1, Anm. D.J.] der Festigung der deutschen Macht zu gelangen. (Bekanntlich ließ sich die französische Regierung tatsächlich zur Kriegserklärung provozieren, und dem preußischen Sieg folgte 1871 die Gründung des Zweiten Deutschen Reiches.)"

Strenggenommen liegt in einem solchen Fall noch

7. Fast gleich in: Hempel (1977), p.183; Eine Darlegung findet sich auch in Stegmüller (1983), pp.158–166.

8. Einen Hinweis darauf gibt es schon bei Ryle (1949) (laut Schurz (1983), p.162).

9. Dray, W: "Überlegungen zur historischen Erklärung von Handlungen", in: Acham (1978), pp.151–185.

10. Acham, Karl: "Zum wissenschaftlichen Status und zur Pragmatik der Geschichtswissenschaft. Einige Bemerkungen aus der Sicht der analytischen Geschichtsphilosophie", in: Lenk (1971), pp.130–131; siehe auch Schurz (1983), pp.129–131.

11. Diese nützliche Unterscheidung findet sich bei Acham, a.a.O. (siehe Anmerkung 10)!).

keine vollständige Erklärung der Handlung H_1 vor. Die Adäquatheitsbedingung (B1) ist nicht erfüllt, oder anders ausgedrückt: Eine vollständige Erklärung müßte auch alle jene Alternativen H^* zu H_1 (als Disjunktkette) berücksichtigen, die bei Vorliegen von Z_1 und M_1 *denkbar* gewesen wären, aber tatsächlich verworfen wurden und daher in der "rationalen Rekonstruktion" gar nicht mehr auftauchen. Die in der Erklärungsskizze von Bismarck tatsächlich angeführten Antezedensbedingungen sind *Inus-Bedingungen* (nach Mackie[12]): Nicht hinreichende, aber notwendige Bestandteile einer ihrerseits zwar nicht notwendigen, aber hinreichenden Bedingung.

(2) Die rationale Erklärung *"von außen"* charakterisiert Schurz mit den Worten[13]: "Die frei gewählten Motive des Handelnden sind dem Erklärenden die Handlungsursachen." Als Gesetzes-Antecedens in der Erklärung der Tat einer Person x könnte dann zum Beispiel eines ihrer moralischen Pronzipien auftauchen.

Diese Denkweise steckt in folgendem konkreten Erklärungsversuch aus der Geschichtswissenschaft:

"Es führt ein gerader Weg [...] von Hitlers Antisemitismus Linzer Prägung aus der Zeit von 1904 bis 1907 [er äußerte damals, daß die Linzer Synagogen "weggehörten"; Anm. D.J.] bis zu den ersten Massenerschießungen reichsdeutscher Juden im Fort IV in Kowno am 25. und 29. November 1941 und am 30. November 1941 morgens um 8.15 Uhr im Rumbuliwald vor Riga."[14]

In die Form einer rationalen Erklärung gebracht, würden die Randbedingungen und das Konsequens von Flemings Argument verkürzt – analog zu Schema (R) – etwa so aussehen:

(R')

Wenn Adolf Hitler bereits im Jahre 1904 das Ziel Z' der Judenvernichtung von Augen gehabt hat und Adolf Hitler sich im Jahre 1941 im Besitz militärischer Befehlsgewalt M' befindet und die Erlaubnis H' an besimmte militärische Einheiten zur Massentötung von Juden bei Vorliegen von Z' und M' rational ist

und wenn Adolf Hitler sich im Herbst 1941 in einer Disposition R' zum (diesbezüglich) rational bestimmten Handeln befunden hat,

dann gab Adolf Hitler im Herbst 1941 (mit hoher Wahrscheinlichkeit) bestimmten militärischen Einheiten die Erlaubnis H' zur ersten Massentötung von Juden am 25. und 29. November 1941 im Fort IV in Kowno und am 30. November 1941 morgens um 8.15 in Rumbuliwald bei Riga.

Anmerkungen:

(1) Im *Wenn*-Teil müßte man zumindest noch eine Kontinuitätshypothese betreffend Adolf Hitlers Charakter (bleibender Judenhaß bis 1941) hinzufügen.[15]

(2)Daß eine Handlung H in einem gewissen Zusammenhang rational ist, sagt noch nichts über ihre moralische Qualität aus.[16]

(3) Sowohl bei der rationalen Erklärung "von innen" wie auch bei jener "von außen" besteht die Gefahr, der Handlung einer Person *im nachinein* rationale Beweggründe zu unterschieben, die tatsächlich nicht in dieser Form vorhanden waren.

Der Vorteil von dispositionellen Erklärungen liegt darin, daß sie einerseits (zumindest theoretisch) den Ansprüchen an eine wissenschaftliche Erklärung genügen und andererseits im *Explanans* Raum bleibt für Aussagen über die subjektive und momentane Disposition der handelnden Person.

Die verwendeten Gesetzeshypothesen sind keineswegs jene historischen "Gesetze", die angeblich den Ablauf der "geschichtlichen Epochen" gleichsam über die Köpfe der handelnden Personen hinweg determinieren. Sie entstammen vielmehr unserer Alltagserfahrung oder sind mehr oder weniger gut bestätigte Teile von psychologischen, soziologischen u.a. Theorien.[17]

Mit dem Nachweis der Möglichkeit, geschichtswissenschaftliche Erklärungen in Erklärungen gemäß dem HO-Modell umzuwandeln, verliert die Geschichtswissenschaft ihre lange Zeit sogar selbstgewählte methodologische Außenseiterrolle einer "nicht-theoretischen" Wissenschaft. Andererseits erweist sich, um bei Poppers Terminologie zu bleiben, als eine *mehr* als "nur" theoretische Wissenschaft.

4. Zur Besonderheit geschichtswissenschaftlicher Erklärungen

Eine erste Besonderheit geschichtswissenschaftlicher Erklärungen liegt oft in ihrer äußeren Form. Statt logisch strukturierte Argumente (etwa nach dem HO-Schema) findet man in einen erzählenden Stil gefaßte

12. Mackie, J.L. (1965): Causes and Conditions, in: Sosa (1975), pp.15–38 (zit. nach Schurz (1983), p.158).

13. Schurz (1983), p.132; vgl. Stegmüller (1969), p.380.

14. Aus: Fleming (1982), p.13–14. Man nennt diesen Erklärungsansatz unter Historikern auch den "streng intentionalisitischen".

15. Die Notwendigkeit, in einem derartigen Zusammenhang Kontinuitätshypothesen herauszuziehen, ist auch ersichtlich in Weingartner (1978), p.89.

16. Dies betont, übrigens in einem ähnlichen Argumentationszusammenhang, auch Raymond Aaron (1979): "Existe-t-il, un mystère Nazi?", in: *Commentaire* 7 (1979), p.349 (zit. nach Friedländer (1987), p.49).

17. Diese oft gar nicht explizit angeführten "Gesetze" sind bisweilen trivial, wie schon Popper (1930), p.448, erwähnt.

genetische Erklärungen vor. Diese entsprechen, grob gesagt, folgendem Schema:

x_{t_n} weil $x_{t_{n-1}}, \ldots, x_{t_1}$ weil x_{t_0}

Wobei: x ... Ereignis; $t_0, t_1, \ldots, t_n$: aufeinanderfolgende Zeitpunkte

Tatsächlich sind solche Kausalketten niemals vollständig. Ebensowenig garantiert die Verwendung dieser Form der Erklärung, daß jedes *nach* einem 'weil' beschriebene Ereignis wirklich eine Kausalursache für das *vor* dem 'weil' beschriebene Ereignis darstellt. Es liegen also nicht notwendigerweise Ursachenerklärungen im engeren Sinn vor.

Trotz dieser Mängel gelten viele derartige Erklärungen im geschichtswissenschaftlichen Kontext als epistemisch befriedigend. Der Grund für diese Tatsache liegt meines Erachtens darin, daß der in der Geschichtswissenschaft gängige Erklärungsbegriff mehr umfaßt als bloß die strenge kausale Erklärung. Er steht dem alltagssprachlichen Erklärungsbegriff näher als z.B. der physikalische Erklärungsbegriff[18]. In Anlehnung an Wolfgang Stegmüller[19] erläutert Schurz (1983), pp. 110,111 fünf weitere Erklärungen außer der strengen Ursachenerklärung:

(1) "Erklären, *wie* etwas *möglich* war (Angabe von Bedingungen, die das Eintreten eines Ereignisses nicht notwendig machen, aber als *möglich begreifbar* erscheinen lassen. [...]"
(2) "Erklären, *wie* etwas geschah" – unter Umständen "als bloß *detaillierte Beschreibung* eines Geschehens."
(3) "Erklären, *wozu* etwas der Fall ist (*teleologische* oder *Zweckerklärung*)."
(4) "Erklären der Bedeutung eines Wortes (*Begriffsexplikation*)."
(5) "Eine Erklärung für eine Handlung abgeben (*Rechtfertigung* der Handlung)."

Erklärungen vom Typ (3) und (5) lassen sich auf Warum-Erklärungen im strengen Sinn zurückführen: In (3) fungiert die mit der Handlung verbundene Absicht der handelnden Person als "Ursache" für den tatsächlichen Vollzug der Handlung. In (5) erkennen wir den Typ der rationalen bzw. dispositionalen Erklärung wieder. Begriffsexplikationen (Typ (4)) stellen einen wichtigen Teil geschichtswissenschaftlicher Erklärungen. Man denke nur an so häufig zu Erklärungszwecken herangezogene Begriffe wie den der "Modernisierung".[20]

Bei genauerem Hinsehen zeigt es sich sogar, daß das Hauptaugenmerk geschichtswissenschaftlicher Forschung auf Erklärungen der Typen (1) und (2) gerichtet ist. Zum Beispiel interessiert es den/die Historiker/in weniger, daß der italienische Dominikanermönch Giordano Bruno am 17. Feber 1600 in Rom deshalb auf dem Scheiterhaufen starb, weil sein Körper dort einer für menschliche Organismen zu großen Hitze ausgesetzt wurde (Beispiel von Popper), obwohl dies die Kausalerklärung im engeren Sinn wäre. Vielmehr wird in einer geschichtswissenschaftlichen Arbeit über Giordano Bruno erläutert werden, wie der Priester und Naturphilosoph in Konflikt mit der katholischen Lehrmeinung geriet und vor seinem Tod acht Jahre wegen Ketzerei in Gefangenschaft gehalten wurde.

Als Beispiel für eine in der Geschichtswissenschaft noch immer aktuelle Frage der Art 'Wie war es möglich, daß ...?' sei die Auseinandersetzung um den Holocaust im NS-Deutschland erwähnt. Man trägt Informationen über Phänomene zusammen, die den Holocaust als *möglich* begreifbar machen, ohne sich ganz im klaren darüber zu sein, welche davon wirklich die hinreichenden Bedingungen gewesen sind. "Die Lähmung der Historiker resultiert aus der Gleichzeitigkeit und Verquickung völlig heterogener Phänomene: messianischer Fanatismus und bürokratische Strukturen, pathologische Handlungsantriebe und administrative Erlasse, archaische Denkweisen in einer hochentwickelten Industriegesellschaft", umschreibt der israelische Historiker Saul Friedländer das Problem.[21]

Als letztes Beispiel für die Typenvielfalt der Fragen, die einem Historiker gestellt werden, möchte ich den Fall eines Geschichtswissenschaftlers in der Rolle eines Gerichtsgutachters erwähnen. Der Wiener Zeitgeschichtler Gerhard Jagschitz sah sich im April 1992 im Rahmen eines NS-Wiederbetätigungsprozesses in die sonderbare Lage versetzt, nicht etwa darlegen zu müssen, wie es "dazu kam", daß im Vernichtungslager Auschwitz Millionen Menschen getötet wurden. Er hatte vielmehr die elemantare Aufgabe, *gute Gründe* beizubringen für den *Glauben* an die *Tatsächlichkeit* dieser Greuel. Aufgrund dieser speziellen Aufgabenstellung verbrachte Jagschitz Jahre mit ausführlichen Quellenstudien, um dann als effektive, nur noch besser bestätigte Ergebnisse jene Erkenntnisse vorzulegen, die im offenbar für die Öffentlichkeit nicht so glaubwürdigen geschichtswissenschaftlichen Kontext schon seit Jahren oder gar Jahrzehnten im Umlauf waren.

An diesem Beispiel wird ein Merkmal von Erklärungen im allgemeinen deutlich, das insbesondere auf

18. Die These, daß zwischen Alltags- und physikalisch-wissenschaftlichen Erklärungen nur ein gradueller Unterschied besteht und kein prinzipieller, findet sich in Schurz (1983), p. 113.

19. Stegmüller (1969), p. 72–75; vgl. Stegmüller (1983) pp. 110–113!

20. Vgl. hierzu: Wehler (1975), p. 11–17.

21. Aus: Friedländer (1987), in Jäckel (1987), pp. 48, 49.

geschichtswissenschaftliche Erklärungen zutrifft: Ob eine (korrekte) Erklärung E von einer Person x als epistemisch befriedigend angenommen wird, hängt stark vom Hintergrundwissen von x ab.[22]

5. *Zusammenfassung*

Oft genügen geschichtswissenschaftliche Erklärungen nicht den strengen Maßstäben einer Kausalerklärung, wie sie etwa in der Physik vorkommen mag. Das heißt aber nicht, daß es in der Geschichtswissenschaft keine Erklärungen gibt. Wir haben an Beispielen gesehen, daß Historiker und Historikerinnen (i) sehr wohl auch 'Warum?'-Fragen zu beantworten versuchen, und daß sich (ii) diese Antworten zum Teil sogar in direkte DN-bzw. IS-Erklärungen umformen lassen. Es besteht also keine Ursache, die Geschichtswissenschaft von den sogenannten "theoretischen Wissenschaften" methodologisch scharf zu trennen. Außerdem liefern nicht wenige Erklärungen in geschichtswissenschaftlichen Kontexten Beispiele für normalerweise epistemisch befriedigende Erklärungsepisoden, die *nicht* in das Schema der strikten *Kausalerklärung* passen. Dazu zählen aufgrund der differenzierten Fragestellungen an Historiker auch bloße detaillierte Geschehensbeschreibungen oder teleologische Erklärungen von Handlungen.

LITERATUR

Acham, K. (Hrsg.): *Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften.* Darmstadt 1978.

Bocheński, J. M.: *Die zeitgenössischen Denkmethoden.* 2. Aufl., Bern 1959.

Fleming, G. L.: *Hitler und die Endlösung.* München 1982.

Friedländer S.: "Vom Antisemitismus zur Judenvernichtung: Eine historiographische Studie zur nationalsozialistischen Judenpolitik und Versuch einer Interpretation", in: Jäckel (1987), p.18–60.

Haussmann, T.: *Erklären und Verstehen. Eine Theorie und Pragmatik der Geisteswissenschaft. Mit einer Fallstudie über die Geschichtsschreibung zum deutschen Kaiserreich 1871–1918.* Frankfurt 1991.

Hempel, C. G.: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science.* New York, London 1965.

Hempel, C. G.: *Aspekte wisseschaftlicher Erkärung.* Berlin, New York 1977.

Jäckel, E., Rohwer, J. (Hrsg.): *Der Mord an den Juden im Zweiten Weltkrieg.* Frankfurt/M. 1987.

Lenk, H. (Hrsg.): *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie.* Braunschweig 1971.

Popper, K. R.: *Das Elend des Historizismus.* Tübingen 1969. (Englisches Original: London 1960)

Popper, K. R.: *Logik der Forschung.* 4. verbesserte Auflage, Tübingen 1971.

Popper, K. R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* 6. Aufl., München 1980.

Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind.* Hutchinson 1949.

Schurz, G.: *Wissenschaftliche Erklärung. Ansätze zu einer logisch -pragmatischen Wissenschaftstheorie.* Graz 1983.

Stegmüller, W.: *Erklärung, Begründung, Kausalität. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd.1.* 2. verbesserte Auflage, Berlin-Heidelberg-New York 1983.

Wehler, H.-U.: *Modernisierungstheorie und Geschichte.* Göttingen 1975.

Weingartner, P.: *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme.* 2. verbesserte Auflage, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

22. Dies betont Schurz (1983), p.486.

KRITERION, Nr. 3 (1992), pp.18–19

Jan Woleński

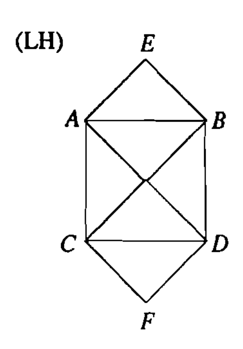
A NOTE ON SCEPTICISM

Scepticism is often accused of being inconsistent or self-refuting. My aim in this note is to show that this opinion is unjustified. This, however, does not mean that scepticism itself is true or justified. But the two problems, namely that of the consistency of scepticism and that of its material soundness, have to be sharply distinguished.

To begin with my problem, the first one, let me quote a classical statement: "The natural result of any investigation is that the investigators either discover the object of search or deny that it is discoverable and confess it to be inapprehensible or persist in their search. So, too, with regard to the objects investigated by philosophy, this is probably why some have claimed to have discovered the truth, others have asserted that it cannot be apprehended, while others again go on inquiring. Those who believe they have discovered it are the 'Dogmatists,' specially so called – Aristotle, for example, and Epicurus and the Stoics and certain others; Cleitomachus and Carneades and other Academics treat it as inapprehensible: the Sceptics keep on searching."[1]

What is difficult when we come to an interpretation of this passage concerns 'the truth', particularly how to understand the definite article in this expression. Arne Naess proposes to read it as 'at least one truth'. And he writes: "Those of them who investigate matters systematically eventually become philosophers. As such they fall into one of the following three main classes: those who claim that they have found at least one truth, those who claim that truth *cannot* be found in any matter, and those who neither claim that they have found at least one truth nor claim to *know* that truth cannot be found, but persist in their seeking. These three groups are respectively called the Dogmatists, the Academicians and the Sceptics. (The first two are also called dogmatic in a wider sense.)"[2] Naess' reading of Sextus may be justified by logical analysis. Its base is the so called logical hexagon (a generalization of the logical square) which can be shown by a diagram:

(LH)



Provided that $E =_{df} A \vee B$ and $F =_{df} C \wedge D$, we have *i.a.* the following logical theorems:

(1) $A \rightarrow C$
(2) $B \rightarrow D$
(3) $A \rightarrow E$
(4) $B \rightarrow E$
(5) $\neg(A \wedge B)$
(6) $C \vee D$
(7) $F \rightarrow C$
(8) $F \rightarrow D$
(9) $\neg(A \leftrightarrow D)$
(10) $\neg(C \leftrightarrow B)$
(11) $A \vee B \vee F$

The most popular interpretation of (LH) is that involving the so-called categorical sentences. However, we also have a family of modal (in the extended sense) interpretations. One of them is to be obtained by putting 'I assert that p' for A. Then B means 'I assert that $\neg p$', C – 'It is not the case that I assert that $\neg p$', D – 'It is not the case that I assert p', E – 'I assert that p or I assert that $\neg p$', F – 'It is not the case that I assert p and it is not the case that I assert $\neg p$'. Now let us start with the Academician. He says that no truth is to be found. His view can be expressed by a sentence (made by himself – and hence 'I')

(12) I assert that no truth is to be found

which is an instance of B. The Dogmatist's position is then recorded by the following instance of A:

(13) I assert that at least one truth is to be found

At this point we reach a small success in our logical analysis of Dogmatism and Academism, because we immediately note that the Dogmatist's confession cannot be obtained by putting 'all', 'any', 'every' or 'each' in place of 'at least'; the sentences which serve as arguments of the prefix 'I assert' in the mentioned views must be mutual negations. This is exactly the

1. Sextus Empiricus: *Outlines of Pyrrhonism*. translated by R.G. Bury, London 1933, I, 1–4.
2. Naess, A.: *Scepticism*. London 1968, p.4.

case when we use 'at least one truth is to be found' and 'no truth is to be found', but not when the former is contrasted with 'all (any, every, each) truth(s) are (is) to be found'. If the Dogmatist would prefix a general statement by 'I assert', the Academician's position could not be expressed at all. So, the Dogmatist, to be fair to his Academic colleague, should be moderate in his epistemic claims.[3] The Sceptic can state his view by

(14) It is not the case that I assert that at least one truth is to be found and it is not the case that I assert that no truth is to be found

Since this sentence is an instance of F, the Sceptic's view is perfectly consistent, even if the positions of his enemies are inconsistent. Moreover, in virtue of (11), Dogmatism, Academism, and Scepticism exhaust all possible answers to the question 'Is there at least one truth to be found?' modulo asserting. The restriction 'modulo asserting' is important, because all parties of the controversy can weaken their position by replacing 'I assert' with 'I guess'. At this point, perhaps, we should change the names of the competing views. (In general, the names 'Dogmatist' and 'Academician' are rather opaque for most contemporary readers.) Let us retain the label 'Scepticism' and introduce 'Optimism' for 'Dogmatism' and 'Pessimism' for 'Academism'. Now, the arguments of the Sceptic against Optimism and Pessimism modulo guessing seem much less convincing than in the case in which they are directed towards the constructions modulo asserting. But this is another story. I hope that my analysis shows an interesting application of elementary logic in philosophy. I do not claim that this analysis solves the principle question 'Is there at least one truth to be found?' However, I claim that the situation is now at least a little bit clearer than before. In particular, you can now state further questions, e.g., 'Is asserting (guessing) that p, reasonable without believing that p can be true?'[4]

3. The sentences (3) and (4) explain why the Dogmatist and the Academician belong to the same family of Dogmatists in the wider sense.

4. I would like to thank Alexander Hieke for saving me from a serious logical error concerning the logic of guessing and for other help in preparing this paper.

KRITERION, Nr. 3 (1992), pp.20–28

Maria Maier

VORAUSSETZUNGEN UND GRUNDLAGEN DER STRIKTEN METAPHYSIK VON G.W. LEIBNIZ

1. Zwei Metaphysik-Konzepte im Werke Leibnizens

Leibniz gehört sicher zu jenen Denkern, welche in vielen Bereichen ihrer Zeit weit voraus waren. Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, daß er tief in der philosophischen Tradition verwurzelt war, und man könnte vielleicht sogar geneigt sein, ihn als den letzten großen Scholastiker (Zentraleuropas) zu betrachten: Das Werk Leibnizens wäre nicht denkbar ohne die philosophischen Ideen der Scholastik, ob er diese nun weiterführte oder sich gegen sie wandte.

Das philosophische Lebenswerk von Leibniz kann als einer der letzten umfassenden System*entwürfe* betrachtet werden.[1] Er hatte hierbei vor allem mit einem Problem zu kämpfen, welchem auch die scholastische Philosophie ausgesetzt war – mit der Vermittlung zwischen den Wahrheiten des Glaubens und den Wahrheiten der Vernunft:

> Die scholastische Philosophie wurde zur Bücherphilosophie mit einem langanhaltenden, aber zerbrechlichen Kompromiß zwischen Vernunft und Glaube, zwischen einer wachsenden Wissenschaft und einer allumfassenden Weltanschauung. Die eine sollte die Welt dem Menschen als Wahrheit erschließen, die andere dem Menschen die Werte in der Welt sichern. Hat sich diese Fehde auch noch so oft in der Geschichte abgespielt, sei es als Logos versus Mythos oder als Newtonsche Physik versus Sittlichkeit der Neuzeit, oder als Erklären versus Verstehen, waren sich doch Wissenschaft und Weltanschauung nie so fremd wie im Mittelalter. Bei fast allen originellen Ideen der Scholastik bemerkt man eine Nahtlinie, die die heidnische und die jüdisch-christliche Komponente sowohl trennt als auch zusammenhält.[2]

Leibniz war zwar nicht nur ein Bücherphilosoph – wie seine naturwissenschaftlichen und technischen Leistungen zeigen –, doch ist auch sein Werk von der sowohl trennenden als auch zusammenhaltenden Nahtlinie Glaube-Vernunft gekennzeichnet. Diese Nahtlinie trennt und verbindet bei Leibniz vor allem seine strikte (bzw. esoterische) Metaphysik – seine Monadenlehre – von bzw. mit seinen naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnissen, grundlegend konzipiert in seiner (nicht-ausgearbeiteten, nur in seinen Werken implizit enthaltenen) "vulgären" Metaphysik – der Metaphysik der körperlichen Substanzen, des Ausgedehnten, der materiellen Welt.

Die Ideen seiner esoterischen Metaphysik legte Leibniz vor allem in der *Monadologie* dar, welche, ebenso wie die Schrift *Prinzipien der Natur und der Gnade*, als Einführung und Ergänzung zu seiner *Theodizee* (*Essais de théodizée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*) gedacht war. Neben den genannten Werken können zur Erarbeitung der strikten Metaphysik von Leibniz noch seine Schrift *Metaphysische Abhandlung* und der sich daran im Anschluß mit Antoine Arnauld entwickelnde Briefwechsel der Jahre 1686 bis 1690 herangezogen werden. Maßgeblich für die Darlegung der strikten Metaphysik bleibt jedoch die *Monadologie*, da in ihr die Erörterung der metaphysischen Grundlagen am spekulativsten durchgeführt wird und am wenigsten von theologischen Fragestellungen berührt ist, in dem Sinne, daß das Anliegen der *Monadologie* zwar theologisch motiviert ist, in der Erarbeitung der metaphysischen Theorie jedoch davon abgesehen und versucht wird, eine möglichst "reine" Metaphysik zu entwickeln (was nicht bedeutet, daß 'Gott' in der *Monadologie* nicht vorkommt bzw. Gott in der Monadenlehre keine Rolle spielt). Die zentrale Idee der Monadologie, die Konzeption der Monaden, ist jedoch – wie bereits gesagt – theologisch motiviert und kann durch den folgenden Satz – der Mensch als Abbild Gottes – ausgedrückt werden:

> Was Wunder, wenn die Menschen die Welt kennen können, die doch selbst eine Welt in sich tragen und bei denen jeder im kleinen ein Beispiel von dem abgibt, was Gott ist.[3]

Auf der anderen Seite war Leibniz jedoch Empiriker und "Realist" genug, sich mit der Welt, so wie sie uns durch die Sinne gegeben ist, ebenfalls zu beschäftigen. Ausgehend von diesem Bereich entwickelte er seine "vulgäre" Metaphysik, welche nicht systematisch ausgearbeitet – nur implizit in seinen Werken enthalten – ist, nichtsdestotrotz jedoch interessante Ergebnisse lieferte.[4] Leibniz versuchte immer wieder,

1. Es wird hier bewußt von den "Systementwürfen" des Deutschen Idealismus abgesehen: Es wird vorausgesetzt, daß auch philosophische Systementwürfe gewissen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen sollen und gewisse wissenschaftliche Erfordernisse erfüllen müssen.

2. Dufour (1989), pp.19–20.

3. Das Originalzitat lautet: "Quid mirum, noscere Mundum Si possunt homines; quibus est et mundus in ipsis, Exemplumque Dei quisque est sub imagine parva." (Leibniz 1949, p.152).

4. Auch in der "vulgären" Metaphysik – wie in der esoteri-

seine beiden Metaphysiken bzw. die beiden Zugangsweisen (die rein spekulative Zugangsweise und die von der uns durch die Sinne gegebenen Welt ausgehende Zugangsweise)[5] zu einer einzigen Metaphysik zu vereinen, und er war darin mehr oder weniger erfolgreich.[6] Diese seine Intention ist ersichtlich daraus, daß er (i) nie konkret zwei Metaphysiken erarbeitete und (ii) in den Arbeiten, in denen er sich mit Metaphysik beschäftigte – wenn auch vorrangig die esoterische Metaphysik behandelt wird –, beide Zugangsweisen zur Metaphysik enthalten sind. Aus diesem Grund ist sicherlich der Sprachgebrauch, welcher von den *zwei Zugangsweisen zur Metaphysik* spricht, gerechtfertigt. Auf der anderen Seite sollte man jedoch nicht vergessen, daß Leibniz, gemäß dem Material, das zur Zeit zur Verfügung steht, in diesem seinem Vorhaben (der Vereinigung der beiden Zugangsweisen) zwar Teilerfolge erzielen konnte, ihm jedoch die Entwicklung einer einheitlichen Theorie nicht gelingen wollte. Es ist somit auch gerechtfertigt, von den *zwei Metaphysiken* von Leibniz zu sprechen, schon allein deshalb, um zu betonen, daß es sich bei seinen metaphysischen Arbeiten nicht um ein homogenes Werk handelt. Mit diesem Bewußtsein kann Ungereimtheiten vorgebeugt werden, welche möglicherweise daraus entstehen, daß die grundlegenden metaphysischen Begriffe, wie z.B. 'Substanz', bei Leibniz nicht einheitlich und systematisch gebraucht werden, sondern ihr Gebrauch – je nach der Zugangsweise zur Metaphysik – variiert. Gemeinsam ist den beiden Zugangsweisen bzw. Metaphysiken jedoch, daß ihre Erstellung immer von der Vernunft – und nicht rein durch den Glauben oder rein durch die Empirie – geleitet ist. Leibniz ist sowohl im einen als auch im anderen Fall immer Rationalist – wenn auch kein reiner.

Diesen beiden verschiedenen Zugangsweisen bzw. Metaphysiken kann man – wenn auch nicht eindeutig, so doch im großen und ganzen – zwei verschiedene Konzeptionen bzw. Bestimmungen von 'Metaphysik' zuordnen.

Üblicherweise werden metaphysische Untersuchungen anhand von zwei Merkmalen charakterisiert: durch die Allgemeinheit ihrer Gegenstände (die "Ontologie" des IV. Buches der Aristotelischen Metaphysik) oder durch die Immaterialität (die "Theologie" des IV. Buches). Ich halte diese Charakterisierung für unzutreffend. Bei ihr bleibt die wesentliche und historisch am häufigsten vertretene Auffassung unbeachtet. Sie enthält zwei Grundannahmen:

(1) Die Annahme eines *Netzes von Relationen*, in dem sich die kosmischen Gegenstände befinden, auf die unsere normale Sprache Bezug nimmt.

(2) Die Annahme von *intrakosmischen Gegenständen*, auf die sich die metaphysische Rede mittels funktioneller Terme bezieht.

Für alle kosmischen Gegenstände gibt es drei grundlegende Relationen R_1, R_2, R_3, so daß

$$\forall x \exists x (x R_i y \vee y R_i x) \qquad (i = 1, 2, 3)$$

Diese Relationen sind die *Inhärenz* (= *in*), die die Gegenstände in Substanzen und Akzidenzien einteilt; die *mereologische Zusammensetzung* μ, die die Gegenstände als Ganze oder Teile ordnet; und schließlich die *Kausalität* κ, nach der alles in einer Kette von Ursachen und Wirkungen steht.

Mit dieser Annahme verlassen wir nicht das Gebiet der empirischen Gegenstände, ihr ontologischer Gehalt fällt jedoch nicht mit den heutigen Vorstellungen zusammen: Die Rede von Einzeldingen und Eigenschaften zum Beispiel entspricht nicht der Idee von Substanzen und Akzidenzien. Dieses Detail ist wichtig, denn wenn die Eigenschaften keine Einzeldinge sind, werden sie durch die Prädikation ausgedrückt, aber nicht bezeichnet. Die Akzidentien dagegen, qua individuelle Akzidentien, werden bezeichnet. [...]

Durch die Annahme (2) eröffnet sich uns ferner ein Bereich von metaempirischen Gegenständen, aber nicht

---

schen Metaphysik – formulierte Leibniz Erkenntnisse wie die Relativität der Bewegung, die Nicht-Absolutheit von Zeit und Raum, den Begriff der Kraft, usw.

5. Man könnte die eine Zugangsweise zur Metaphysik auch als die 'ontologische Zugangsweise' bezeichnen, da sie mehr ontologisch orientiert ist, und die andere als die 'epistemologische Zugangsweise', da sie mehr epistemologisch orientiert ist. Diese Unterscheidung spielt vor allem bei der Entscheidung, welche Mögliche-Welten-Theorien bzw. welche Grundlegungen von Mögliche-Welten-Logiken man Leibniz zuschreiben bzw. unterstellen kann, eine wichtige Rolle: Die ontologische Zugangsweise legt nahe, daß man Leibniz in die Nähe einer Gegenstück-S5-Theorie rücken sollte – wodurch auch "supernumeraries" zugelassen sind (Zur Ausarbeitung dieses Systems, das auf den ersten Blick etwas eigen anmutet, da die Zugänglichkeitsrelation von S5 reflexiv, symmetrisch *und* transitiv ist, die Ähnlichkeitsrelation hingegen nur reflexiv, siehe Hunter/Seager (1983), pp.312–319); die epistemologische Zugangsweise – auch wenn sie keine bestimmte Theorie favorisiert – legt hingegen zumindest nahe, keine "supernumeraries" zuzulassen.

6. Leibniz war erfolgreich in seinem Vorhaben, wenn er davon spricht, daß die körperlichen Substanzen substantielle Formen haben (welche Monaden sind), oder wenn er behauptet, daß Körper in den Monaden fundierte Erscheinungen sind, d.h. wenn aus seinem System hervorgeht, daß die (geschaffenen) Monaden (allgemein gesprochen) in ihren bzw. durch ihre Perzeptionen Körper und nicht Monaden widerspiegeln. Nicht verbinden kann Leibniz die beiden Metaphysiken, wenn er davon spricht, daß Körper *ad infinitum* teilbar sind und jeder Teil wieder *ad infinitum* teilbar ist (man somit nie zu einer kleinsten Einheit kommt), er aber auf der anderen Seite behauptet, daß es Einfaches (Monaden) geben muß, weil es Zusammengesetztes gibt – dieses Zusammengesetzte sind jedoch nicht die Körper (wie bereits oben gesagt).

im Sinne von extrakosmischen Entitäten, sondern von Komponenten der kosmischen Objekte. Solche Komponenten sind nichts Jenseitiges; deshalb bezeichne ich sie als *intralosmische Gegenstände*.

Wenn 'a' einen kosmischen Gegenstand bezeichnet, bilden folgende funktionelle Terme *intrakosmische* Gegenstände ab:

$\varphi(a)$: die Form von a
ϸ(a): die Materie von a
$\psi(a)$: der Begriff von a
$\nu(a)$: die Natur von a
$!(a)$: die Existenz von a

Und schließlich ein Abstraktor γ für Sätze:

γ (*a est P*): der Grund, weshalb (*a est P*)

Auf diese Art und Weise entwickelte die Metaphysik aus kosmischen Gegenständen einen neuen Gegenstandsbereich, in dem unsere Relationen R_1–R_3 nicht mehr gelten müssen, aber eventuell gelten können. [...] So wurde die scholastische Metaphysik zur Lehre von den Beziehungen innerhalb und zwischen diesen beiden Gegenstandsbereichen.[7]

Die Metaphysik von Leibniz bzw. seine metaphysischen Untersuchungen kann (können) sowohl durch die Charakteristika *Allgemeinheit des Gegenstandsbereichs* und *Immaterialität des Gegenstandsbereichs* beschrieben werden als auch durch die beiden Grundannahmen eines *Netzes von bestimmten Relationen zwischen den kosmischen Gegenständen* und der *Annahme von intrakosmischen Gegenständen*. Die strikte Metaphysik ist vor allem gekennzeichnet durch die Allgemeinheit und die Immaterialität des Gegenstandsbereichs, welcher noch durch einen extrakosmischen Gegenstand, nämlich Gott, erweitert wird, sofern man Gott nicht als die "Supermonade" bzw. "Ur-Monade" betrachtet. Die "vulgäre" Metaphysik Leibnizens wird vor allem durch die beiden Grundannahmen (1) und (2) gekennzeichnet, und sie steht damit mehr in der Tradition der Scholastik als seine esoterische Metaphysik. In der "vulgären" Metaphysik wird von Substanzen ausgegangen, welche durchaus den uns durch die Alltagserfahrung gegebenen Entitäten entsprechen (z.B. Menschen), und diese Entitäten haben eine substantielle Form – nämlich eine Seele –, sind materiell und existent, agieren gemäß ihrer Natur, haben einen vollständigen Individuenbegriff, besitzen Akzidentien, usw. Leibniz begeht mit dieser sehr scholastischen Auffassung der Dinge jedoch nicht den großen Fehler der Scholastik, nämlich, mit diesen intrakosmischen Gegenständen – gegen die Naturwissenschaften – die Welt erklären bzw. verstehen zu wollen, sondern ganz im Gegenteil, er überlagert diese seine traditionell konzipierte Metaphysik mit dem mechanistischen Weltverständnis der neuen Philosophie.

Auch die esoterische Metaphysik von Leibniz ist durch die scholastische Philosophie beeinflußt, zum einen dadurch, daß seine esoterische Metaphysik als Ergebnis der Auseinandersetzung Schulphilosophie-"neue" Philosophie zu betrachten ist, zum anderen dadurch, daß sich Leibniz bei der Auseinandersetzung – gegen den damaligen intellektuellen "Zeitgeist" – immer wieder für Ideen der Scholastik entschied.

2. *Die "neue" Philosophie*

Die neuzeitliche Philosophie bricht mit der mittelalterlichen Philosophie und Lebensordnung, sie entläßt den Menschen aus den religiös-teleologischen Banden in die Freiheit einer mechanischen Welt. Leibniz ist einer der glühendsten Anhänger dieser "neuen" Philosophie – dies ist die mathematisch-logische Komponente in seinem Denken. Er ist jedoch ein genügend kritischer Denker, um auch die Schwächen dieser "neuen" Philosophie aufdecken zu können. Um sie zu beseitigen, sieht er sich genötigt, sich der Tradition, der Scholastik, zuzuwenden – dies ist die theologisch-metaphysische Komponente in seinem Denken.

Die "neue" Philosophie, in Form ihres bekanntesten Protagonisten – René Descartes, stieß den *modernen Geist* ("Ich denke, also bin ich") in die von der Lehrautorität der christlichen Kirche entblößte Welt – der Geist war hiermit ein autonomer (souveräner) Geist und seine Freiheit vor allem eine vom christlichen Dogma gelöste Gedankenfreiheit. Die Freiheit des modernen Geistes – des modernen Subjekts – ist eine Befreiung von der als 'Schule' bezeichneten Lehre – eine Lösung von der bisherigen, mit der christlichen Dogmatik verquickten Wissenschaft und Philosophie. Dadurch ändert sich die Stellung des Subjekts *in* der Welt, und die Einstellung des Subjekts *zur* Welt ändert sich: Das moderne Subjekt ist kein Geschöpf Gottes mehr, welches mittels seines Denkens die Schöpfung(sgedanken) Gottes – d.h. die Welt – nachzuvollziehen sucht; das moderne Subjekt ist primär ein rein denkendes, entleibtes Subjekt, das sich die Welt erst erobern und das Bild der Welt erst entwerfen muß.

Die "neue" Philosophie ist in ihrem Ansatz kühn, in ihrer Ausarbeitung problematisch und naiv, und dementsprechend mit vielen Problemen belastet: Der moderne Geist und seine Erkenntnisse sind in seinem

7. Dufour (1989), pp.27–28); das Zitat fiel so umfangreich aus, weil die hier vor allem dargestellte Auffassung von Metaphysik in der Folge kaum noch behandelt wird, und sie – zumindest ungefähr – vermittelt, was unter der "vulgären" Metaphysik von Leibniz zu verstehen ist.

Selbstbewußtsein sozusagen "eingeschlossen"; der Körper (Leib) wird zu einem beliebigen Objekt, welches dem Geiste ebenso unzugänglich ist wie die restliche, streng nach mechanistischen Gesetzen ablaufende, nicht von geistigen Prinzipien beeinflußbare Körperwelt – Körper und Geist sind zwei verschiedene *Substanzen*, welche nicht aufeinander einwirken können; doch für den Geist ist nicht nur der Körper unzugänglich, sondern auch die anderen Geister – der moderne Geist ist als *Selbst*bewußtsein ("*Ich* denke, also bin *ich*") und als ein rein auf sein eigenes Bewußtsein gestützter Geist bereits seiner Konzeption nach ein privater Geist, ein (zumindest erkenntnistheoretisch) solipsistisches Subjekt.

Die Welt als Außenwelt, wird sie ontologisch nun als materiell oder geistig (immateriell) aufgefaßt, wird somit zum Problem. Um Schwierigkeiten der angesprochenen Art zu eliminieren, machte bereits Descartes, aber vor allem seine (un)mittelbaren Nachfolger (z.B. die Okkasionalisten Geulincx und Malebranche, aber auch Leibniz) sozusagen "einen Schritt zurück" in der philosophiegeschichtlichen Entwicklung: Die Radikalität des Programms der "neuen" Philosophie, der Einführung des autonomen und souveränen denkenden Subjekts, wurde gebremst durch die Restauration des Gottesbegriffs; um ein solipsistisches Weltbild zu vermeiden und eine mechanistische Weltauffassung zu retten, wurde der Schritt vom "ego sum" zum "Deus est" vollzogen: Gott hatte (in der einen oder anderen Form) seine Vermittlungstätigkeit wieder aufgenommen und war in seinem Rechte wieder eingesetzt (wenn es auch teilweise beschnitten war).[8]

Die Probleme, die Leibniz in seinem System lösen wollte, waren die von Descartes übernommenen Probleme der "neuen" Philosophie, und Leibniz löste sie, indem er auf die Tradition zurückgriff. Die zentralen Probleme waren: der Beweis einer vom denkenden Subjekt unabhängigen Welt; die Stützung des mechanistischen Weltbildes und -verständnisses durch eine geeignete Philosophie (Metaphysik); die Lösung des Leib-Seele-Dualismus; die (zumindest beschränkte) Erkennbarkeit der Welt – und damit der anderen Geister – durch das denkende Subjekt; usw. Die Lösung Leibnizens, wie er sie in der Monadologie darlegte, war eigentümlich, aber konsequent. Er griff hierbei auf Konzepte der Scholastik zurück und wies Gott eine zentrale Rolle in seinem System zu. Es sei hier angeführt: (i) Der Grund für die Übereinstimmung zwischen Geist (Seele) und Körper ist in Gott zu sehen; (ii) Die vom Bewußtsein unabhängigen Substanzen mit ihren Qualitäten der scholastischen Tradition, welche von den Denkern der "neuen" Philosophie in den Hintergrund gedrängt und zu einer wissenschaftlich nicht erkennbaren Welt an sich wurden, werden bei Leibniz wieder in ihr Recht eingesetzt, indem er dem Reich der Wirkursachen – dem Bereich des wissenschaftlich-mechanistischen Denkens – das Reich der Zweckursachen – den Bereich der theologisch-teleologischen Gründe – gegenüberstellt, und die "neue" mechanistische Auffassung mit der traditionellen teleologischen Auffassung versöhnt, indem er die mechanistische Welt selbst teleologisch begründet: Die Existenz der Welt ist nicht absolut notwendig, sondern die Welt existiert nur mit hypothetischer Notwendigkeit, sie existiert, weil sie für die von Gott zu verwirklichenden Zwecke die beste aller möglichen Welten ist – so ist gerade die Existenz einer mechanischen und mechanistisch verstandenen atheistischen Welt der schlagendste Beweis für die Existenz Gottes. Leibniz verfiel trotz dieser teilweise sehr traditionellen Konzeptionen dennoch nicht der Theorie der Offenbarung, welche unweigerlich die Lehre der doppelten Wahrheit mit sich bringt, sondern blieb streng dem Programm des Rationalismus treu: die Welt wird nicht geoffenbart, sondern (wenn überhaupt) durch das Denken erfaßt; und Gott ist *primär* ein logischer Gott – ein großer Weltkalkulator.

3. Die esoterische Metaphysik

Die esoterische Metaphysik von Leibniz ist seine Monadenlehre, welche bestimmte Substanzen, genannt 'Monaden', als Grundelemente annimmt. Leibniz entwickelt seine Monadenlehre in mehreren Stufen. Es seien hier die ersten drei Stufen kurz dargestellt.

Die erste Stufe wird als die '*mereologische Stufe*' bezeichnet, da sie die Beziehung μ (die mereologische Zusammensetzung) auf Monaden *überträgt*. Vorläufig werden die folgenden Grundbegriffe eingeführt:

$\psi(x)$: der Begriff von x
$Kons(\psi(x))$: der Begriff von x ist konsistent[9]

8. Es sei hier angemerkt, daß die Restauration von Gott in verschiedenen Formen erfolgte: 'Gott' wurde als 'der christliche Schöpfergott' oder als 'das notwendig Seiende', oder als 'das höchste Seiende', oder als 'das unendlich Seiende', usw. konzipiert und verstanden. Wenn 'Gott' nicht (allein) als 'christlicher Gott' konzipiert wird, sondern als 'das ... Seiende', so wird er in einer Art bestimmt, welche den (angeblichen) Beweis für die Existenz Gottes mehr oder minder bereits mit sich bringt: der nicht-geoffenbarte Gott ist der bewiesene Gott.

9. Die Konsistenz eines Begriffs kann wie folgt bestimmt werden: Gegeben sei eine abzählbar unendliche Menge $\mathcal{B}$ von einfachen Begriffen; des weiteren seien die folgenden Begriffsoperationen gegeben: die Begriffskonjuntion + und die Begriffsnegation $\bar{\ }$ zur Bildung komplexer Begriffe; 'Be-

$!(x)$: x existiert
$x < y$: x ist (echter) Teil von y

Leibniz verwendet – wie bereits gesagt – den Ausdruck 'Substanz' in mehrfachem Sinne: 'Substanz' bedeutet in der esoterischen Metaphysik etwas anderes als in der "vulgären" Metaphysik, aber auch innerhalb der esoterischen Metaphysik ist der Ausdruck 'Substanz' mehrdeutig. Oft läßt Leibniz einschränkende Attribute bzw. nähere Bestimmungen, welche dem besseren Verständnis des Ausdrucks dienen würden, einfach weg. Es seien hier in der Folge Bestimmungen einiger grundlegender Begriffe der Monadologie gegeben, unter anderem auch die zwei wichtigsten Bedeutungen von '(ist eine ...) Substanz':

x *liegt außerhalb von* y gdw x und y sind nicht identisch und sie sind nich Teile voneinander;
$Au\beta(x, y) \leftrightarrow (x \neq y \wedge \neg x < y \wedge \neg y < x)$.

x ist *abhängig von* y gdw wenn x existiert, dann existiert auch y, und $x \neq y$;
$Abh(x, y) \leftrightarrow ((!(x) \rightarrow !(y)) \wedge x \neq y)$.

x ist eine *Substanz*$_1$ gdw x ist von allem außerhalb von x unabhängig;
$Subst_1(x) \leftrightarrow \neg\exists y\, (Au\beta(y, x) \wedge Abh(x, y))$.

x ist *möglich* gdw es ist nicht der Fall, daß der Begriff von x inkonsistent ist;
$Mögl(x) \leftrightarrow Kons(\psi(x))$.[10]

x ist *notwendig* gdw wenn x möglich ist, dann existiert x;
$Notw(x) \leftrightarrow (Mögl(x) \rightarrow !(x))$.

x ist *einfach* gdw es ist nicht der Fall, daß x Teile hat;
$Einf(x) \leftrightarrow \neg\exists y(y < x)$.

x ist eine *einfache, notwendige Substanz*$_1$ gdw x ist eine Substanz$_1$, x ist einfach und x ist notwendig;
$ENSubst_1(x) \leftrightarrow (Subst_1(x) \wedge Einf(x) \wedge Notw(x))$.

x ist eine *Ur-Monade* gdw x ist eine einfache, notwendige Substanz$_1$;
$UrM(x) \leftrightarrow ENSubst_1(x)$.

Postulat: Es gibt genau eine Ur-Monade;
$\exists! x UrM(x)$.

Gott ist die Ur-Monade;
$g = \iota x\, UrM(x)$.

x ist eine *Substanz*$_2$ gdw x ist von allem außerhalb von x – außer Gott – unabhängig;
$Subst_2(x) \leftrightarrow \neg\exists y\, (y \neq g \wedge Au\beta(y, x) \wedge Abh(x, y))$.[11]

x ist eine *einfache Substanz*$_2$ gdw x ist eine Substanz$_2$ und x ist einfach;
$ESubst_2(x) \leftrightarrow Subst_2(x) \wedge Einf(x)$.

x ist eine *geschaffene Monade* gdw x ist eine einfache Substanz$_2$;
$GeM(x) \leftrightarrow ESubst_2(x)$.

Theorem: Nichts ist sowohl Ur-Monade als auch geschaffene Monade;
$\neg\exists x(UrM(x) \wedge GeM(x))$.

Theorem: Wenn eine geschaffene Monade existiert, so existiert auch Gott;
$\forall x(GeM(x) \wedge !(x) \rightarrow !(g))$.

x ist eine *Monade* gdw x ist entweder eine Ur-Monade oder x ist eine geschaffene Monade;
$Mon(x) \leftrightarrow UrM(x) \vee GeM(x)$.

x ist *zusammengesetzt* gdw x hat Teile;
$Zus(x) \leftrightarrow \exists y\, y < x$.

x ist ein *Aggregat von Monaden* gdw x ist aus Monaden zusammengesetzt;
$Agg(x) \leftrightarrow Zus(x) \wedge \forall y(y < x \rightarrow Mon(y))$.

x ist ein größtes Aggregat von Monaden gdw x ist ein Aggregat, das alle Monaden umfaßt;
$GAgg(x) \leftrightarrow Agg(x) \wedge \forall y(Mon(y) \rightarrow y < x)$.

Theorem: Es gibt genau ein größtes Aggregat von Monaden;
$\exists! x GAgg(x)$.

Theorem: Die Welt ist das größte Aggregat von Monaden;
$w = \iota x\, GAgg(x)$;

Die bis jetzt gegebenen Bestimmungen decken grob den "mereologischen" Teil der strikten Metaphysik Leibnizens ab und geben an, wie Leibniz Gott und die Welt in seiner Monadenlehre versteht. Wenden wir uns nun den Monaden etwas genauer zu. Leibniz sagt von ihnen aus, daß sie Qualitäten haben müssen, weil es sonst keine Veränderung in der Welt geben würde. Was unter 'Qualität' zu verstehen ist, kann man folgendermaßen zu bestimmen versuchen:

---

griff' kann dann induktiv wie folgt festgelegt werden: (i) Jeder einfache Begriff ist ein Begriff; (ii) ist α ein Begriff, so auch $\bar{\alpha}$; (iii) sind α und β Begriffe, so ist auch $\alpha+\beta$ ein Begriff. Das Enthalten-Sein ($\sqsubseteq$) von Begriffen kann nun wie folgt festgelegt werden: $\alpha \sqsubseteq \beta \leftrightarrow \exists\gamma(\beta = \gamma + \alpha)$. Die Widerspruchsfreiheit von Begriffen ist dann wie folgt zu bestimmen: (i) $\alpha \in \mathscr{B} \rightarrow Kons(\alpha)$; jeder einfache Begriff ist konsistent; (ii) $Kons(\bar{\alpha}) \leftrightarrow \neg Kons(\alpha)$; (iii) $Kons(\alpha+\beta) \leftrightarrow \neg\bar{\alpha} \sqsubseteq \beta$.

10. 'x ist möglich' wird von Leibniz gelegentlich auch als 'die Annahme der Existenz von x schließt keinen Widerspruch in sich' bestimmt.

11. Die Bestimmungen von Substanz$_1$ und Substanz$_2$ entsprechen im großen und ganzen der Bestimmungen von Substanz wie sie allgemein in der Scholastik gegeben wurden.

x ist eine *Qualität* gdw x ist weder eine Monade noch zusammengesetzt und x ist von einer bestimmten Monade abhängig;
$Q(x) \leftrightarrow \neg Mon(x) \wedge \neg Zus(x) \wedge \exists! z(Mon(z) \wedge Abh(x, z))$.

Mit dieser Bestimmung macht man einen entscheidenden Schritt weg von der Ordnungsbeziehung μ – der mereologischen Zusammensetzung – und einen entscheidenden Schritt vorwärts in Richtung der Beziehung *in* – der Inhärenz –, so wie Leibniz sie begreift. Dies ist wie folgt zu verstehen: Die obige Bestimmung von 'Qualität' enthält, versteht man sie rein mereologisch, offensichtlich einen Widerspruch, denn: Qualitäten sind zwar individuelle "Objekte", doch sind sie weder Monaden, noch Teile von Monaden, noch sind sie außerhalb von Monaden, was mereologisch betrachtet zu dem Schluß nötigt, daß Qualitäten, da sie weder Teil noch Ganzes sind, gar nicht existent sind; da Qualitäten jedoch abhängig von Monaden sind, scheint ihnen doch "irgendwie Existenz zuzukommen"; somit erhält man einen "klassischen" Widerspruch. Dieser Schluß ist jedoch falsch, da von der Prämisse $\forall x(\neg Mon(x) \wedge \neg Zus(x)) \rightarrow \neg !(x)$ ausgegangen wird und diese (im System von Leibniz) falsch ist. Qualitäten haben, um es vorerst einmal vorsichtig auszudrücken, Sein, da sie Monaden inhärieren. Dies ist eine Beziehung mit anderen Eigenschaften als die mereologische Teil-Ganzes-Beziehung, aber: Die Objekte, die in der Beziehung *in* stehen (Monaden und ihre (inneren) Qualitäten), haben – zumindest im System von Leibniz – zwar nicht unbedingt dieselbe "Art von Existenz" wie die Objekte, welche in der Ordnung μ stehen, jedoch denselben "Grad an Existenz" – auch Qualitäten *existieren*.

Mit dem genannten Schritt wendet sich Leibniz einem neuen Bereich in seiner esoterischen Metaphysik zu, nämlich der Vielheit in der Einheit, dem Innenleben der Monaden. Um der oben genannten Schwierigkeit (daß der Begriff der Qualität *scheinbar* einen Widerspruch in sich birgt) vorzubeugen und um den von Leibniz in seinem System vollzogenen Schritt, welcher eine neue Seite seiner Metaphysik eröffnet, nachzuvollziehen, wird der Grundausdruck *In* ($In(x, y)$: x inhäriert y) eingeführt, welcher die zweite Stufe der strikten Metaphysik – die *Inhärenzstufe* – einleitet. Mit dem genannten Schritt wendet sich jedoch nicht nur Leibniz einem neuen Bereich in seiner strikten Metaphysik zu, sondern auch wir, nämlich jenem Bereich, in welchem die Thesen und Behauptungen von Leibniz von uns nicht mehr in rein formaler, klarer und kompakter Weise dargeboten werden können, in welchem die Intuitionen und Intentionen von Leibniz immer schwerer genau und klar erfaßt und dargestellt werden können, d.h. mit einem Wort, wir wenden uns jenem Bereich zu, in welchem die Philosophie immer wieder Zuflucht bei der natürlichen Sprache sucht. Trotz dieses Umstandes wird jedoch auch in der Folge versucht werden, zumindest die Grundideen Leibnizens klar zu erfassen.

Der Ausdruck 'Qualität' wird mit Hilfe des Grundausdrucks *In* folgendermaßen neu bestimmt wird:

x ist eine *(individuelle) Qualität von* y gdw x inhäriert der einfachen Substanz y und x ist von dieser abhängig;
$Q(x, y) \leftrightarrow (Mon(y) \wedge In(x, y) \wedge Abh(x, y))$.[12]

Qualitäten hängen in ihrer Existenz von *bestimmten* Monaden ab. Monaden sind zwar einfache Substanzen, d.h. sie hängen von nichts außerhalb ihrer selbst ab und auch – im mereologischen Sinne – von nichts innerhalb ihrer selbst (eine Monade hat keine Teile), sie hängen aber sehr wohl von den ihnen inhärierenden Qualitäten ab. Man darf jedoch den hier bestehenden Unterschied in der jeweiligen Abhängigkeit nicht übersehen: Eine bestimmte Qualität hängt in ihrer Existenz von einer bestimmten Monade ab, während die Existenz einer bestimmten Monade nur von dem Umstand abhängt, daß ihr zumindest irgendeine Qualität zukommt.

Postulat: Wenn x eine Monade ist, dann hat x Qualitäten;
$Mon(x) \rightarrow \exists y Q(y, x)$.

Den Monaden kommen zwei verschiedene Arten von Qualitäten zu: Zum einen Qualitäten, welche allgemein mit dem Ausdruck 'Perzeption' bezeichnet werden und zum anderen *eine* ausgezeichnete Qualität, genannt 'Begehren', welche die Veränderung, nämlich den Übergang von einer Perzeption zur nachfolgenden Perzeption, innerhalb der Monade bewerkstelligt. Mit Hilfe des Grundbegriffs *Rep* ($Rep(x, y)$: x repräsentiert y) können die Leibnizschen Intentionen *vorläufig* wie folgt gefaßt werden:

x ist eine *Perzeption von* y gdw x ist eine Qualität von y und x repräsentiert etwas außerhalb von y;
$Per(x, y) \leftrightarrow Q(x, y) \wedge \exists z(Auß(z, y) \wedge Rep(x, z))$.

Dies ist eine allgemeine Bestimmung von Perzeption, wie sie eigentlich nur der Ur-Monade – d.h. Gott – zu-

12. Die so konziperten (individuellen) Qualitäten sind – ebenso wie die Bestimmung der Substanz – sehr an scholastischem Gedankengut orientiert. Individuelle Qualitäten kommen jeweils nur jener Entität zu, deren Qualität sie sind, im Gegensatz zu den in der heutigen Philosophie postulierten universalen Eigenschaften bzw. Attributen, die *verschiedenen* Gegenständen zukommen können. Sprachlich drückt sich der genannte Unterschied derartig aus, daß individuelle Qualitäten – wie Gegenstände – durch Terme *bezeichnet* werden und nicht nur – wie die "modernen" Eigenschaften – durch ein Prädikat "ausgedrückt" werden.

kommt, denn die Bestimmung enthält keine Beschränkung hinsichtlich dessen, was in der Monade repräsentiert wird – es können auch einzelne Monaden selbst repräsentiert werden. Die Repräsentation von einzelnen Monaden in Perzeptionen lehnt Leibniz jedoch für die geschaffenen Monaden ab: Sofern eine geschaffene Monade überhaupt fähig ist, in ihren Perzeptionen andere Monaden zu repräsentieren, kann dies nur in allgemeiner Form erfolgen – eine geschaffene Monade kann sozusagen nur die "Idee" der Monaden, jedoch keine konkrete Monade "erfassen" bzw. repräsentieren. Geschaffene Monaden repräsentieren, sofern sie etwas deutlich in ihren Perzeptionen ausdrükken, Aggregate von Monaden – und zwar in der Struktur von Körpern, d.h. sie repräsentieren sie nicht als Aggregate von Monaden, sondern als ein einheitliches Gebilde, in dessen Repräsentation keine Monaden mehr vorkommen: Körper sind – allgemein gesprochen – in Aggregaten von Monaden fundierte Erscheinungen (d.h. Repräsentationen in Perzeptionen von Monaden).[13] Der Ausdruck 'Perzeption' kann somit – mit Berücksichtigung des Unterschiedes Ur-Monade-geschaffene Monade – durch die folgenden Bestimmungen verdeutlicht und differenziert werden:

x ist eine *Perzeption*$_1$ gdw x ist eine Qualität von Gott und x repräsentiert etwas außerhalb von Gott;
$Per_1(x) \leftrightarrow Q(x, g) \wedge \exists z(Auß(z, g) \wedge Rep(x, z))$.[14]

x ist eine *Perzeption*$_2$ *von* y gdw x ist eine Qualität der geschaffenen Monade y und x repräsentiert etwas außerhalb von y, was jedoch keine Monade ist;
$$Per_2(x, y) \leftrightarrow GeM(y) \wedge Q(x, y) \wedge \exists z(Auß(z, y) \wedge \neg Mon(z) \wedge Rep(x, z)).$$

x ist eine *Perzeption*$_3$ *von* y gdw x ist eine Qualität der geschaffenen Monade y und x repräsentiert etwas, was jedoch keine Monade ist;
$$Per_3(x, y) \leftrightarrow GeM(y) \wedge Q(x, y) \wedge \exists z(\neg Mon(z) \wedge Rep(x, z)).$$

Wenn in der Folge ganz allgemein von Perzeptionen die Rede ist, so meinem wir damit ohne nähere Spezifizierung Elemente eines beliebigen der drei Typen.

Man könnte nun mit Hilfe von Perzeptionen den Zustand einer Monade festlegen als die Menge aller Perzeptionen, welcher einer Monade zu einem bestimmten Zeitpunkt zukommen, um dann damit zu definieren, was es heißt, daß in einer Monade eine Veränderung stattfindet.[15] Dies wäre jedoch nicht ganz korrekt: (i) Leibniz ist ein Vertreter der Relativität der Zeit, d.h., es gibt ohne Veränderung (ohne sich verändernde Entitäten) keine Zeit. Es ist daher nicht angebracht, unter Annahme von Zeit Veränderung bestimmen zu wollen; (ii) es würde bei dieser Bestimmung ein wichtiger Aspekt der esoterischen Metaphysik von Leibniz verlorengehen, die Tatsache nämlich, daß aus jedem beliebigen Zustand einer Monade sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft der Monade *prinzipiell* (d.h. für Gott) ersichtlich ist. Um den beiden genannten Punkten gerecht zu werden, wird von der These Leibnizens ausgegangen, daß Monaden[16] geschaffen werden und nur durch Zerstörung vergehen können.

Es wird in der Folge davon ausgegangen, daß Monaden, wenn sie erschaffen werden, sich in einem Urzustand befinden. Der Urzustand einer Monade ist die Menge von Perzeptionen einer Monade, welche ihr zukommen, wenn sie erschaffen wird. Der Urzustand ist das erste Element einer unendlichen Folge von Zuständen, welche einer Monade zukommen. Er wird als

13. Die Perzeptionen von geschaffenen Monaden seien durch ein Analogon erläutert: Wir Menschen nehmen die Welt in Form von Gegenständen wahr und nicht in Form von Atomen. Dennoch wissen wir, daß die Welt aus Atomen (bzw. noch kleineren Einheiten wie Protonen, Quarks, usw.) aufgebaut ist, welche wir nicht wahrnehmen, von denen wir aber dennoch eine abstrakte, allgemeine – aber eben *nur* eine abstrakte und allgemeine – Vorstellung haben. Ähnlich verhält es sich bei den geschaffenen Monaden, welche ebenfalls nicht die "geistigen Atome" – nämlich die Monaden – in ihren Perzeptionen repräsentieren, sondern vor allem Körper, obwohl einige geschaffene Monaden eine allgemeine und abstrakte Vorstellung von Monaden haben können.

14. Es wird bei dieser Bestimmung davon ausgegangen, daß Gott sich keinen Selbstbetrachtungen hingibt.

15. Leibniz ist in seinen Ausführungen bezüglich dessen, was er unter 'Zustand einer Monade' versteht, nicht eindeutig. Zum einen scheint er zu vertreten, daß 'Zustand der Monade' synonym ist mit 'Perzeption der Monade'. Auf der anderen Seite scheint er unter 'Zustand der Monade' auch 'Menge von Perzeptionen der Monade' zu verstehen. Es wird hier die letzte Ansicht vertreten, und zwar aus folgendem Grund: Sollte es der Fall sein, daß Leibniz 'Zustand der Monade' mit 'Perzeption der Monade' identifiziert und nicht mit 'Menge von Perzeptionen der Monade', so kann dem in der zweiten Auffassung durch die folgende Konvention Rechnung getragen werden: Die Einermenge wird mit ihrem Element identifiziert. Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß dem Autor sehr wohl bewußt ist, daß die Auffassung, daß Zustände Mengen von Perzeptionen sind, unbefriedigend ist. Es wird dadurch dem Innenleben der Monade jedwede Struktur – sofern sie nicht in der einzelnen Perzeption enthalten ist – entzogen. Die schwächste Möglichkeit, diesem unbefriedigenden Zustand zu entgehen, wäre – analog zur "äußeren" Mereologie der Monaden – die Entwicklung einer sogenannten "inneren" Mereologie für Monaden. Dies kann in diesem Aufsatz leider nicht ausgeführt werden.

16. Unsere Betrachtungen sind in der Folge auf geschaffene Monaden beschränkt, da sich der Autor außerstande sieht, Gott *qua* Ur-Monade in den nachfolgenden Ausführungen einen Platz zuzuweisen.

ausgezeichnetes Element behandelt und in der Folge durch '$z_0(m)$' bezeichnet.

Wenden wir uns nun dem Begehren zu. Es stellt das Prinzip der Veränderung in den Monaden dar und kann wie folgt bestimmt werden: Veränderung ist der Übergang von einem Zustand einer Monade zu dem nachfolgenden Zustand der Monade, und das Begehren ist das Ordnungsprinzip und die Triebkraft dieser Übergänge.

Um hier eine – wenn auch nur abstrakte – Vorstellung von den Intentionen von Leibniz geben zu können, wird das Begehren als Nachfolgerfunktion – welche nach einem für uns undurchsichtigen Ordnungsprinzip determiniert ist – auf dem Urzustand definiert. Der "Lebenslauf" einer Monade *m* ist also vollständig bestimmt durch die Angabe ihres Urzustandes $z_0(m)$ sowie ihrer "Begehrensfunktion" $B(m)$.[17] Wir können demgemäß den Lebenslauf ($L(m)$) wie folgt auffassen:

$$L(m) = \langle z_0(m), B(m) \rangle$$

$z_i(m)$ ist also eine Menge von Perzeptionen – mithin ist z_i eine Funktion von der Menge M der Monaden in die Potenzmenge der Perzeptionen. Die Zuordnungsregel, welche diese Funktion eindeutig bestimmt, können wir freilich nicht angeben. Bezüglich $B(m)$ lassen sich die zwei folgenden Punkte feststellen: (i) Wenden wir diese Funktion auf den Urzustand an, so erhalten wir den nächsten Zustand $z_1(m)$:

$$B(m)(z_0(m)) = z_1(m).$$

Allgemein gilt für $B(m)$:

$$B(m)(z_n(m)) = z_{n+1}(m).^{18}$$

(ii) $B(m)$ ist so beschaffen, daß ein Zustand $z_n(m)$ und sein Nachfolger sich durch mindestens eine Perzeption unterscheiden:

$$\exists p \in z_n(m)\ p \notin z_{n+1}(m) \vee \exists p \in z_{n+1}(m)\ p \notin z_n(m).^{19}$$

Wir haben nun die Möglichkeit einen Zeitpunkt wie folgt zu bestimmen:

$$t_i = \{z_i(m) \mid m \in M\}.$$

Allgemein erhalten wir die Menge der Zeitpunkte so:

$$T(x) \leftrightarrow \exists i\, x = t_i.$$

Diese Bestimmung geht von der Voraussetzung aus, daß alle Zustände der Monaden sozusagen "synchron" ablaufen. Dies kann aus den folgenden Gründen behauptet werden: (i) Alle Monaden werden "auf einmal" geschaffen, d.h. $t_0 = \{z_0(m) \mid m \in M\}$. (ii) Jeder Nachfolger eines Zustandes einer Monade ist von seinem Vorgänger verschieden. (iii) Jede Veränderung in einer Monade kommt in jeder anderen Monade "zum Tragen". Es wird hieraus der Schluß gezogen, daß, wenn eine Monade von einem Zustand in deren Nachfolger übergeht, dies auch jede andere Monade tut – somit gilt für alle n: $t_n = \{z_n(m) \mid m \in M\}$.

Mit dem Lebenslauf $L(m)$ haben wir auch eine Folge $\langle z_n(m) \rangle$ von den Zuständen der Monade *m* gegeben, welche mit *m* identifiziert werden könnte. Dies wäre jedoch nicht im Sinne von Leibniz, da die Substanz dann mit ihren Qualitäten identifiziert würde (es würde somit eine Art Bündeltheorie vertreten), und diese somit überflüssig würde. (Es würde jedoch nicht der Begriff der Substanz, so wie wir ihn eingeführt haben, verletzt werden.)

Wenden wir uns nun wieder den Perzeptionen zu. Leibniz unterscheidet gewisse Arten von Monaden je nach der Art ihrer Perzeptionen bzw. je nach ihrer Fähigkeit zu perzipieren. Die Perzeption$_1$ kommt *per definitionem* nur der Ur-Monade zu. Aber auch die geschaffenen Monaden perzipieren in unterschiedlicher Weise: Ihre Perzeptionen können deutlich oder verworren sein, von Gedächtnis begleitet sein, abstrahierend sein, auf sie selbst gerichtet sein, usw. Um jedoch eine Einteilung der Monaden in Entelechien, Seelen und Geister – wie Leibniz sie vornimmt – ebenfalls vornehmen zu können, genügen folgende Unterscheidungen: (i) Monaden, die nur das perzipieren, was außer ihnen liegt und dies nur undeutlich, werden 'Entelechien' genannt; (ii) Monaden, die nur das perzipieren, was außerhalb von ihnen liegt, und dies gelegentlich auch deutlich tun, werden 'Seelen' genannt; (iii) Monaden, die nicht nur das perzipieren, was außerhalb von ihnen liegt, und dies gelegentlich deutlich tun, werden 'Geister' genannt.

Um die angeführten Unterscheidungen adäquat durchführen zu können, müssen wir einen weiteren Schritt in der Metaphysik von Leibniz vollziehen, nämlich den Schritt von den Perzeptionen einer Monade zu dem in der Perzeption einer Monade Dargestellten. Mit diesem Schritt erreichen wir die dritte Stufe der Leibnizschen strikten Metaphysik – die *Stufe der Phänomene*. Diese Stufe wird durch die Einfüh-

17. Es sei angemerkt: Nicht B ist die Begehrensfunktion, sondern der Wert von B an der Stelle *m*.

18. Die Subindizes der Zustände sind nicht bereits als Zeitpunkte zu interpretieren, denn diese wollen wir ja erst mit Hilfe der Begehrensfunktion gewinnen. Wenn wir schreiben '$z_i(m)$', dann heißt dies vielmehr, daß wir die Begehrensfunktion *i* mal auf $z_0(m)$ angewandt haben, um somit den Zustand $z_i(m)$ zu erhalten.

19. Diese Formulierung wurde gewählt, um auch dem eventuellen Umstand Rechnung zu tragen, daß sich ein Zustand $z_n(m)$ von seinem Nachfolger nur dadurch unterscheidet, daß eine Perzeption hinzukommt oder wegfällt. Ob Leibniz auch diese Fälle für möglich hielt, ist nicht klar.

rung des Grundbegriffs *Kör* (*Kör*(x, y): in x ist y Körper (y wird in x als Körper wiedergegeben)) eingeleitet. Mit Hilfe dieses Grundbegriffs wird folgende Bestimmung getroffen:

x repräsentiert y in z deutlich gdw die Perzeption$_2$ x von z repräsentiert das Aggregat y als Körper;
$DRep(x, y, z) \leftrightarrow Per_2(x, z) \wedge Agg(x) \wedge Kör(x, y)$.

Die verschiedenen Arten von Monaden können dann wie folgt festgelegt werden:

x ist eine *Entelechie* gdw alle Perzeptionen$_2$ von x repräsentieren nicht deutlich;
$Ent(x) \leftrightarrow \forall y \forall z(Per_2(y, x) \rightarrow \neg DRep(y, z, x))$.

x ist eine *Seele* gdw mindestens eine Perzeption$_2$ von x repräsentiert deutlich;
$See(x) \leftrightarrow \exists y \exists z(Per_2(y, x) \wedge DRep(y, z, x))$.

x ist ein *Geist* gdw mindestens eine Perzeption$_2$ von x ist deutlich und mindestens eine Perzeption$_3$ von x ist reflexiv;
$Gei(x) \leftrightarrow$
$See(x) \wedge \exists y \exists z \exists z'(Per_2(y, x) \wedge DRep(y, z', x) \wedge$
$\wedge\ Per_3(z, x) \wedge Rep(z, y))$.

Diese Bestimmungen lassen natürlich einiges zu wünschen übrig. Sie lassen einige wichtige Eigenschaften, welche Leibniz den jeweiligen Arten von Monaden zuschreibt (wie z.B. Gedächtnis, Bewußtsein, usw.), einfach "unter den Tisch fallen". Nichtsdestotrotz sind sie jedoch geeignet, die angesprochenen Arten der Monaden voneinander zu unterscheiden, und dies mit Hilfe des Ausdrucks '*Kör*', wodurch eine Verbindung zwischen den Monaden und den Körpern hergestellt wird, auf deren Basis Probleme wie die prästabilierte Harmonie usw. behandelt werden könnten. Um dies jedoch tatsächlich nutzbringend durchführen zu können, müßte man sowohl die Struktur in der Welt, d.h. des größten Aggregats von Monaden, als auch die Struktur in den Perzeptionen von Monaden näher ausführen, was eine umfassendere Darstellung der Problematik, als sie in diesem Artikel erfolgte, welcher nur die Grundlagen zu diesem Vorhaben anbieten konnte, erfordern würde.

LITERATUR

Dufour, C. A.: *Die Lehre der Proprietates Terminorum; Sinn und Referenz in mittelalterlicher Logik.* München-Hamden-Wien 1989.

Glockner, H. (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie.* Stuttgart 1986.

Holz, H. H.: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophische Schriften.* Band 1, Darmstadt 1965.

Hunter, G., Seager, W.: "Leibniz and Counterpart S5", in: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft (Hrsg.): *Leibniz. Werk und Wirkung.* IV. Internationaler Leibniz-Kongreß, Vorträge, Hannover 1983, pp.312–319.

Krüger, G. (Hrsg.): *Leibniz. Die Hauptwerke.* Stuttgart 1949[3].

KRITERION, Nr.3 (1992), pp.29-34

Heinrich Ganthaler

WISSENSCHAFT UND ETHIK*

ZUM ERFORDERNIS EINER NEUEN ETHIK UND EINER NEUEN ETHIKBEGRÜNDUNG

0. Einleitung

Ich befasse mich in diesem Beitrag mit zwei Thesen des Philosophen Hans Jonas, welche seinem vieldiskutierten Buch "Das Prinzip Verantwortung" entnommen sind, ohne mich im folgenden jedoch ausschließlich mit Hans Jonas auseinanderzusetzen.

Der Fortschritt der Wissenschaft und Technik hat nach Jonas – und dies ist die erste These, mit der ich mich befassen will – eine Fülle von Fragen und Problemen aufgeworfen, die durch eine herkömmliche, vorwiegend religiös und anthropozentrisch orientierte Ethik nicht mehr beantwortet bzw. gelöst werden können und *die Entwicklung einer neuen Ethik*, zumindest aber eine Neuinterpretation der herkömmlichen Ethik, erfordern.[1] Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, inwiefern der Fortschritt der Wissenschaft und Technik eine neue Ethik erfordern und welche Prinzipien einer solchen Ethik zugrundeliegen sollen.

Der Fortschritt der Wissenschaften und die damit verbundene Aufklärung des Menschen hat nach Jonas – und dies ist die zweite These, mit der ich mich befassen will – aber auch die Grundlagen der herkömmlichen Ethik zerstört. Was wir somit brauchen, ist nicht nur eine neue Ethik, sondern auch *eine neue Begründung der Ethik*.[2] Auch diesbezüglich stellt sich die Frage, wie eine solche Begründung aussehen könnte und vor allem, welchen Beitrag die Wissenschaften dabei leisten können.

Im Anschluß an die Erörterung dieser beiden Fragen möchte ich noch kurz auf die Verantwortung des Wissenschaftlers, sowohl als Individuum als auch im Kollektiv, zu sprechen kommen.

* Dieser Text war die Grundlage eines Vortrages, der bei einer Tagung der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften gehalten wurde; er erschien erstmals in tschechischer Übersetzung in: *Etika* 2, 1991, p.3–9.

1. Vgl. Jonas (1984a), Vorwort, p.7 und Kap.1, Abschnitte I–IX, bes. pp.15, 26, 28 f. und Abschnitt .IX, p.58; vgl. auch Jonas (1984b), p.75. Zu den Merkmalen herkömmlicher Ethik siehe besonders Jonas (1984a), Kap.1, Abschnitt II.

2. Vgl. Jonas (1984a), Vorwort, p.8 und Kap.1, Abschn.itt I–IX, bes. pp.30, 56 und Abschnitt IX, p.57 f.; vgl. auch Jonas (1984b), p.76.

1. Wissenschaftlicher Fortschritt und das Erfordernis einer neuen Ethik

Der Fortschritt der Wissenschaft und Technik hat einen Stand erreicht, der, wie Hans Jonas zurecht hervorhebt, sowohl in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht neuartig und allem bisher Dagewesenen unähnlich ist.[3]

So haben wissenschaftliche Erkenntnisse und ihre technologische Verwertbarkeit die *Macht* des Menschen – sowohl seine *destruktive* wie seine *konstruktive* Macht – in einem noch nie dagewesenen Ausmaß gesteigert. Der Mensch hat, um nur einige Beispiele herauszugreifen, dank militärischer Technik, erstmals die Macht, alles Leben auf diesem Planeten zu zerstören, er hat, dank medizinischen Fortschritts, aber auch in einem noch nie dagewesenen Ausmaß die Macht, zur Entstehung neuen Lebens beizutragen, Leben zu erhalten und zu verlängern. Völlig neu ist schließlich die Möglichkeit, mittels gentechnologischer Eingriffe Leben in seinen biologischen Grundstrukturen zu verändern und neue Arten von Lebewesen zu erzeugen.

Während wissenschaftlich-technischer Fortschritt den Menschen einerseits in immer höherem Maße die Natur beherrschen läßt, sind mit demselben Fortschritt auch in immer höherem Maße *ungeplante und unvorhersehbare Nebeneffekte* verbunden, welche den ursprünglich erzielten Fortschritt wieder zunichte zu machen drohen oder gar zu *irreversiblen Schädigungen* von Mensch und Umwelt führen können. Der technische Fortschritt hat in vielen Bereichen eine *Eigendynamik* erreicht, die nur noch schwer kontrollierbar oder gar zu bremsen ist.

Während der einzelne Wissenschaftler über immer detaillierteres Wissen in seinem jeweiligen Spezialgebiet verfügt, wird es für ihn immer schwieriger, *komplexe Zusammenhänge* und *vernetzte Systeme* zu durchschauen. Nicht zuletzt wird durch die zunehmende *Spezialisierung* die Kommunikation unter Wissenschaftlern verschiedener Fachgebiete immer schwieriger. Was schließlich die konkrete Forschungstätigkeit betrifft, so wird diese (zumindest in den Naturwissenschaften) in zunehmendem Maße ar-

3. Vgl. dazu und zu folgendem besonders Jonas (1984a), Kap.1, Abschnitt III, IV und VII; ebenso Morscher (1986), pp.165 f., Birnbacher (1986), p.144 und Birnbacher (1988), pp.12 ff. sowie Lenk (1986).

beitsteilig betrieben mit dem Ergebnis, daß unter Umständen nur noch einige wenige an einem Forschungsprojekt Beteiligte genau über Ziel und Zweck des Projekts informiert sind.

Effektive Forschung erfordert schließlich Geld, das entweder von der Wirtschaft oder vom Staat bereitgestellt wird, womit eine zunehmende *Kommerzialisierung* und *Politisierung* vieler Wissenschaftszweige verbunden ist.

All dies führt, wie Jonas und andere Autoren betonen, zu neuen Verantwortlichkeiten, zumindest aber zu einer neuen Gewichtung von Verantwortlichkeiten.[4] So muß neben die Verantwortung für das Getane (oder die *Vergangenheitsverantwortung*) in besonderem Maße eine Verantwortung für das Zu-Tuende (oder *Zukunftsverantwortung*), neben die Verantwortung für Vorgänge im unmittelbaren Lebens- und Einflußbereich (oder *Nahverantwortung*) so etwas wie *Fernverantwortung* (sowohl in zeitlicher wie in räumlicher Hinsicht), neben die Verantwortung des Individuums (oder *Individualverantwortung*) auch eine neue *Kollektivverantwortung*, neben die Verantwortung für den Menschen auch eine Verantwortung für nicht-menschliche Lebewesen und die unbelebte Natur (im Sinne einer *Treuhänder-* oder *Hegerverantwortung*) treten.

In der ethischen Fachliteratur hat sich dazu eine intensive Diskussion entwickelt und es fehlt auch nicht an Vorschlägen für konkrete Prinzipien, denen unser zukünftiges wissenschaftliches Handeln unterworfen werden soll.

So ist nach Jonas, der in seinem Buch an die Ethik Kants anknüpft, der primär gegenwartsbezogene und deontologisch begründete kategorische Imperativ Kants durch einen zukunftsbezogenen, teleologischen Imperativ (der auch die Lebensbedingungen zukünftiger Generationen miteinschließt) zu ergänzen; in Jonas Formulierung: "Handle so, daß die Folgen deines Tuns mit einem künftigen menschenwürdigen Dasein vereinbar sind, d.h. mit dem Anspruch der Menschheit, auf unbeschränkte Zeit zu überleben."[5] Entsprechend diesem Imperativ ist also Rücksicht auf zukünftige Generationen zu nehmen, ohne daß damit gefordert wäre, das Wohl der gegenwärtig Lebenden einer wie auch immer gearteten Zukunftsutopie (der Vision einer zukünftigen idealen Gesellschaft o.ä.) zu opfern.[6]

Was die möglichen negativen Folgen unseres Handelns (vor allem bei Handlungen mit möglicherweise apokalyptischen Folgen) betrifft, so ist diesbezüglich besondere Wachsamkeit geboten. Bei sich widersprechenden Zukunftsprognosen sollten wir dabei, wie Jonas fordert, stets "der Unheilsprognose grösseres Gewicht als der Heilsprognose geben". Der Grund dafür ist, daß der Mensch zwar "ohne das höchste Gut, nicht aber mit dem höchsten Übel" leben kann.[7] So sind vor allem irreversible negative Folgen unter allen Umständen zu vermeiden.

Neben der Sorge um die fernere Zukunft sollte allerdings auch die Gegenwart oder unmittelbare Zukunft nicht vergessen werden. Es ist der Skandal unseres Jahrhunderts, daß trotz des gewaltigen wissenschaftlich-technischen Fortschritts immer noch ein Großteil der Menschheit unter menschenunwürdigen Bedingungen am Rande des Existenzminimums lebt oder nicht einmal dies zur Verfügung hat, kurz gesagt: der wissenschaftlich-technische Fortschritt keineswegs allen, sondern nur einigen wenigen zugutekommt. So ist selbst in den fortgeschrittensten Industriestaaten die Armut nicht völlig ausgerottet. Im Gegenteil: Durch zunehmende Rationalisierung und Automatisierung vieler Verwaltungs- und Produktionsabläufe droht neue Armut durch zunehmende Arbeitslosigkeit vieler Menschen.

Damit ist zunächst noch nichts gegen soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten in einer Gesellschaft gesagt. Angesichts der unterschiedlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse von Menschen dürften sich solche auch kaum vermeiden lassen. Sie sollten, wie John Rawls fordert, allerdings so beschaffen sein, daß sie letztlich allen nützen und "den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil"[8] bringen. So ist es durchaus legitim, wenn mit bestimmten Tätigkeiten besondere Privilegien (besondere Machtbefugnisse, höheres Einkommen etc.) verbunden sind, vorausgesetzt, daß es sich um Tätigkeiten handelt, die letztlich allen und den am wenigsten Begünstigten am meisten zugute kommen. Privilegien dieser Art müssen schließlich, wie Rawls betont, mit Ämtern und Positionen verknüpft sein, die allen gemäß fairer

4. Vgl. Jonas (1984a), Kap. 1, bes. Abschnitt III; Morscher (1986), pp. 170–173; Birnbacher (1986), pp. 145 f. und (1988), bes. Kap. 2.

5. Jonas (1984b), p. 83; vgl. auch (1984a), Kap. 1, Abschnitt V.; einen ähnlichen Katalog von "Praxisnormen" für eine Zukunftsethik stellt Birnbacher in (1988), Kap. 6, auf.

6. Vgl. dazu Jonas Kritik des Utopismus in Jonas (1984a), Kap. 6.

7. Jonas (1984a), pp. 76 und 79.

8. Rawls (1979), p. 336. Es geht dabei weniger um eine reine Umverteilung materieller Güter als vielmehr um die Schaffung von Lebensbedingungen, die einen Ausgleich für natürliche und soziale Chancenungleichheiten bieten bzw. – soweit möglich – Chancengleichheit herstellen. Die Verantwortung für die Wahrnehmung individueller Lebenschancen soll dem Individuum dadurch keinesfalls abgenommen werden.

und Positionen verknüpft sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen,[9] – und was für wirtschaftliche und politische Institutionen gilt, sollte schließlich auch für die Institution "Wissenschaft" gelten. In diesem Sinne bemerkt J. Galtung, daß es angesichts der heutigen Situation nicht mehr zu rechtfertigen ist, Wissenschaft nur um der Wahrheit willen zu betreiben. Die Suche nach Wahrheit ist nur *eine* Aufgabe der Wissenschaft. Eine *andere*, ebenso wichtige, ist es, zur Befriedigung der grundlegenden menschlichen Bedürfnisse – und zwar der legitimen Bedürfnisse aller, und nicht nur einiger weniger – beizutragen.[10] Dies bedeutet nicht, daß etwa theoretische Grundlagenforschung oder geisteswissenschaftliche Forschung – gerade die geisteswissenschaftliche Forschung kann wesentlich zu einer positiven Bewußtseinsveränderung beitragen – zugunsten angewandter Forschung eingestellt werden sollte, wohl aber bedeutet es, daß die Prioritäten innerhalb der angewandten wissenschaftlichen Forschung anders als bisher zu setzen sind, oder, wie Galtung formuliert: "Gib der Art von Wissenschaft die höchste Priorität, die konstruktives Wissen in dem Sinne produziert, daß sie nachweislich zu einer Befriedigung der grundlegendsten Bedürfnisse der Bedürftigsten führt."[11] Höchste Priorität wäre entsprechend diesem Prinzip der Friedensforschung und Forschungsvorhaben, die zur Lösung von Ernährungs- und Gesundheitsproblemen sowie zur Lösung sozialer Probleme beitragen können, einzuräumen. Höchste Priorität hätten entsprechend diesem Prinzip schließlich auch Forschungsvorhaben, die zur Lösung der ökologischen Probleme der Gegenwart und zur Erhaltung einer intakten Umwelt beitragen können. Gar nicht gefördert werden sollten Forschungsvorhaben, die Wissen darüber vermitteln, wie man Menschen am besten vernichten kann.[12]

Für Jonas stellt sich schließlich die grundsätzliche Frage, ob wir nicht auf einige der wissenschaftlich-technischen Errungenschaften im Sinne einer Ethik der Selbstbeschränkung verzichten sollten. Damit ist ebenfalls nicht gemeint, daß wir ganze Forschungszweige (wie etwa die Gentechnologie) einstellen sollten. Die gegenwärtigen Probleme lassen sich nicht durch einen Verzicht auf Wissenschaft und Technik, sondern nur durch verstärkte wissenschaftlich-technische Forschung lösen. Wohl aber ist damit eine gewisse Mäßigung im Konsum und damit ein Maßhalten im Gebrauch der Macht ebenso wie im Erwerb neuer Macht gemeint.[13]

Die erwähnten Prinzipien können selbstverständlich nur als allgemeine Richtlinien zukünftigen Handelns dienen und es bleibt im Einzelfall sorgfältig abzuwägen, welche Forschungsvorhaben im Hinblick auf diese Prinzipien zu fördern und welche zu unterlassen sind. Ähnliches gilt für andere mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt zusammenhängende Fragen: Wann und unter welchen Bedingungen ist der Einsatz künstlicher Befruchtungsmethoden zulässig? Dürfen wir mit menschlichen Embryonen zu wissenschaftlichen Zwecken experimentieren? Gibt es Umstände, unter welchen Sterbehilfe, sowohl passive wie aktive, erlaubt sein kann? Für solche und ähnliche Fragen gibt es keine "Patent-Lösungen", wir müssen dafür vielmehr in einer freien und vorurteilslosen Diskussion nach Lösungen suchen.[14] Spätestens hier stellt sich natürlich die Frage, ob und wie ethische Normen und Wertaussagen begründet werden können, eine Frage, die ich im folgenden erörtern will.

2. *Wissenschaft und das Erfordernis einer neuen Ethikbegründung*

Ich möchte mich diesbezüglich kurz fassen und gleich meine eigene Ansicht darüber darlegen, wie ethische Sätze zu begründen sind. Ich teile diesbezüglich weitgehend die Ansicht von Philosophen wie R.M. Hare oder J.L. Mackie, welche – metaethisch betrachtet – einen gemäßigt non-deskriptivistischen bzw. non-kognitivistischen Standpunkt einnehmen.[15] So lassen sich ethische Sätze meines Erachtens weder durch Rückführung auf metaphysische Aussagen (im Sinne einer religiösen Ethikbegründung), noch durch Rückführung auf empirische Aussagen (im Sinne einer naturalistischen Ethik), noch durch Berufung auf Intuition (im Sinne eines ethischen Intuitionismus) begründen. Allen diesen Positionen ist gemeinsam, daß sie – im Sinne eines metaethischen Deskriptivismus bzw. Kognitivismus – die Funktion ethischer Sätze darin sehen, *Tatsachen* im weitesten Sinne (entweder metaphysische, empirische oder auch spezifisch ethische) zu beschreiben.

Entsprechend einem non-deskriptivistischen bzw. non-kognitivistischen Standpunkt, wie er von Hare und Mackie vertreten wird, haben ethische Sätze dem-

9. Rawls (1979), p.336.
10. Vgl. Galtung (1980), pp.761 f.
11. Galtung (1980), p.764.
12. Vgl. Galtung (1980), pp.764 f.
13. Vgl. Jonas (1984b), pp.84 f.
14. Einen guten Überblick über Probleme der medizinischen Ethik vermitteln die Textsammlungen von Sass (1989) und Leist (1990).
15. Vgl. dazu Hare (1981), (1983a) und (1983b) sowie Mackie (1981); zum Problem der Ethikbegründung siehe auch Morscher (1981).

gegenüber eine primär *präskriptive, handlungsanleitende* Funktion, und lassen sich als solche weder auf Tatsachenaussagen reduzieren, noch – gemäß der schon von Hume behaupteten Sein-Sollen-Dichotomie – aus Tatsachenaussagen logisch ableiten. Bei einer Reduktion ethischer Sätze auf deskriptive Sätze irgendwelcher Art geht, grob gesagt, ihr präskriptiver Gehalt verloren, und was die Ableitung ethischer bzw. präskriptiver Sätze aus deskriptiven Sätzen betrifft, so ist sie aus logischen Gründen nicht möglich.[16] Sätze der Ethik sind insofern auch nicht wahr oder falsch im üblichen Sinn, sondern bestenfalls gültig oder ungültig zu nennen. Fragen der Ethik und Moral sind weder *Erkenntnis-* noch *Feststellungsfragen,* sondern *Entscheidungs-* und *Festsetzungsfragen,* oder, wie sich J.L. Mackie ausdrückt: "Die Moral gilt es nicht zu entdecken, sondern zu entwickeln und auszuarbeiten: Wir müssen uns entscheiden, welche moralischen Regeln wir annehmen, auf welchen Standpunkt wir uns festlegen wollen."[17]

Entsprechend diesem Standpunkt gibt es auch keine objektiven oder absolut gültigen ethischen Norm- und Wertsätze.[18] Ähnlich wie wissenschaftliche Theorien müssen vielmehr auch ethische Norm- und Wertsysteme stets offen für Kritik und grundsätzlich revidierbar sein (und wie im vorangegangenen Teil gezeigt wurde, erfordert gerade der wissenschaftlich-technische Fortschritt in mancher Hinsicht eine Revision und Ergänzung herkömmlicher Moralvorstellungen). Dogmatismus jedweder Art (ob religiös oder ideologisch motiviert) ist in der Ethik ebensowenig angebracht wie in den Wissenschaften. Andererseits sollten gutbewährte ethische Normen aber auch nicht ohne Grund preisgegeben werden.[19]

Die Behauptung, daß die Annahme ethischer Normen und Wertsätze letztlich immer das Ergebnis einer Entscheidung ist, bedeutet dabei nicht, wie Kritiker dieses Standpunktes befürchten, daß es gleichgültig ist, welche ethischen Normen und Wertsätze wir akzeptieren, oder daß ethische Normen und Wertsätze nicht bis zu einem gewissen Grade rational begründbar sind. Es bedeutet insbesondere auch nicht, daß jede beliebige Norm oder jede beliebige Wertaussage als *ethische* Norm bzw. *ethische* Wertaussage akzeptiert werden kann. Wenn wir es als oberste Aufgabe der Ethik betrachten – und hierin dürften die meisten Ethiker übereinstimmen – dem Egoismus des einzelnen entgegenzuwirken, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu gewährleisten und insgesamt dem Wohl des Menschen in Gegenwart und Zukunft zu dienen, dann ist es allein aufgrund dieser Zielsetzung der Ethik nicht gleichgültig, welche Normen und Wertsätze wir akzeptieren.[20] Es ist in diesem Sinne etwa auch ein Kennzeichen ethischer Normen, daß sie *universalisierbar* sein müssen. Was für den konkreten Einzelfall gilt, muß auch für jeden hinsichtlich der ethisch relevanten Merkmale ähnlichen Fall gelten.[21] Bei ethischen Entscheidungen zugunsten bestimmter Normen und Wertsätze sollten wir uns schließlich nicht nur in die Lage der anderen (insbesondere der von unserer Entscheidung Betroffenen) versetzen, sondern auch die unterschiedlichen Präferenzen und Ideale anderer berücksichtigen, wie Mackie fordert.[22]

Normen, welche mit den obengenannten Zielen der Ethik unvereinbar sind, können, auch wenn sie im übrigen noch so rational sein mögen (auch egoistisches Handeln läßt sich bis zu einem gewissen Grade rational begründen), zumindest nicht als *ethische* Normen qualifiziert werden. Natürlich sind damit schon bestimmte Grundentscheidungen getroffen, aber jede ethische Entscheidung im konkreten Einzelfall muß

16. Ich halte aus diesem Grunde auch eine metaphysische Ethikbegründung, wie sie von Jonas angestrebt wird, nicht für durchführbar. Insbesondere läßt sich die erwähnte Sein-Sollen-Dichotomie auch nicht durch einen noch so eindringlichen Hinweis auf die Hilflosigkeit eines Neugeborenen – auf "das elementare 'Soll' im 'Ist' des Neugeborenen" (Jonas (1984a), Kap.4, Abschnitt VII) – überwinden. Strenge Beweise für die Richtigkeit der These, daß aus "Seins-Sätzen" oder rein deskriptiven Sätzen keine "Soll-Sätze" oder rein präskriptive Sätze folgen, wurden – bezogen auf Logiksysteme, die außer rein deskriptiven Sätzen nur normative Phrasen (und eventuell Wertprädikate) enthalten – von Kutschera in (1977), Kaliba in (1981), Stuhlmann-Laeisz in (1983), und Schurz in (1989) sowie (1991) erbracht. Um triviale Fälle von Ableitbarkeit auszuschliessen, muß die Hume'sche These dabei allerdings viel präziser formuliert werden. Außerdem gilt die These, wie die oben genannten Autoren zeigen, auch nicht für jedes Logiksystem, so etwa nicht für Systeme, die zusätzlich zu normativen Phrasen auch alethische Modalphrasen (wie 'es ist möglich, daß' und 'es ist notwendig, daß') sowie auch sogenannte Brückenprinzipien enthalten. Betrachtet man Sätze mit alethischen Modalphrasen nämlich als deskriptive Sätze, so lassen sich daraus etwa mit Hilfe des sog. "Sollen-Können-Prinzips" präskriptive Sätze ableiten.

17. Mackie (1981), p.132.

18. Vgl. dazu insbesondere Mackie (1981), Kap.1, pp.11 bis 58; ebenso Hare (1981), pp.12 ff.

19. Die beiden methodologischen Regeln, die K.R. Popper in *Logik der Forschung* (1976), p.26 für wissenschaftliche Theorien aufstellt, lassen sich m.E. – in abgewandelter Form – auch auf ethische Satzsysteme übertragen: Auch der ethische Diskurs darf – ähnlich dem Spiel der Wissenschaft – kein Ende haben, und auch einmal akzeptierte ethische Sätze dürfen nicht "ohne Grund" fallengelassen werden.

20. Vgl. dazu etwa Mackie (1981), Teil II, Kap.5, bes. pp.134 f.; ebenso Birnbacher (1986), p.147 und (1988), p.28.

21. Vgl. Hare (1981), p.22

22. Vgl. Mackie (1981), Teil I, Kap.4, pp.104–130.

ethische Entscheidung im konkreten Einzelfall muß letztlich von solchen Grundentscheidungen ihren Ausgangspunkt nehmen. Jede Begründung ethischer Norm- und Wertsätze muß letztlich auf andere, bereits akzeptierte ethische Norm- und Wertsätze bezug nehmen bis hin zu bestimmten Grundnormen und Grundwerten. Man muß in diesem Sinne bereits einen ethischen Standpunkt eingenommen haben, um über Ethik rational diskutieren zu können. Aber auch die erwähnten Grundnormen und Grundwerte müssen dabei stets offen für Kritik und der Revision grundsätzlich zugänglich sein.

Ebenso wie Entscheidungen im außerethischen Bereich mehr oder weniger rational sein können, können schließlich auch ethische Entscheidungen mehr oder weniger rational sein. Damit eine Entscheidung, sei es im ethischen oder außerethischen Bereich, rational ist, müssen wir dabei, wie Hare betont, nicht nur wissen, wofür wir uns entscheiden, sondern auch ausreichend über die für unsere Entscheidung relevanten Tatsachen informiert sein,[23] – und hierbei können wissenschaftliche Erkenntnisse eine wichtige Entscheidungshilfe darstellen.

Wissenschaft kann uns nicht nur über die *Bedürfnisse* des Menschen, sondern auch über die *möglichen Folgen* unseres Handelns und *mögliche Handlungsalternativen* Auskunft geben. Sie kann darüber hinaus, was oft übersehen wird, durch verstärkte Forschung *die Wahrscheinlichkeit des Eintretens bestimmter Folgen* vergrößern oder verringern und *alternative Handlungsmöglichkeiten* (zu den bereits vorhandenen) erschließen, kurz: unseren Handlungsspielraum vergrößern. Ungeachtet dessen kann Wissenschaft, wie schon Max Weber betonte, uns zwar sagen, was wir *können* (und vielleicht auch, was wir *wollen*), nicht aber, was wir *sollen*.[24] Letzteres bleibt ein Entscheidungsproblem. Was aber bedeutet dies für die Tätigkeit des Wissenschaftlers? Worin besteht konkret die Verantwortung des einzelnen Wissenschaftlers und der wissenschaftlichen Gemeinschaft?

3. Die Verantwortung des Wissenschaftlers und der wissenschaftlichen Gemeinschaft

Zunächst ist festzuhalten, daß, wie jede Person oder Personengruppe, so auch der Wissenschaftler und die Gemeinschaft der Wissenschaftler nur für das verantwortlich gemacht werden kann und verantwortlich ist, was prinzipiell in ihrem Einflußbereich liegt. Je größer dieser Einflußbereich und je größer die Macht einer Person ist, umso größer ist auch ihre Verantwortung, – und bekanntlich ist die Macht des Wissenschaftlers, zumindest wenn wir von wirtschaftlicher und politischer Macht sprechen, nicht allzu groß. Dennoch trägt der Wissenschaftler in seiner Rolle als Wissenschaftler zumindest insofern eine besondere Verantwortung, als er aufgrund seiner Ausbildung und Funktion über Informationen verfügt, über die andere nicht verfügen. Trotz einer zunehmenden Skepsis breiter Bevölkerungskreise gegenüber den Wissenschaften verfügt der Wissenschaftler auch immer noch über ein nicht zu unterschätzendes Prestige, welches ihn in der Öffentlichkeit in besonderem Maße als "opinion-leader" prädestiniert. Schließlich kommt dem Wissenschaftler auch durchaus ein gewisser Einfluß auf Entscheidungsträger in Wirtschaft und Politik zu.

Gerade die gegenwärtige Situation, wie sie einleitend beschrieben wurde, erfordert vom Wissenschaftler nicht nur die Wahrnehmung einer besonderen *wissenschaftsinternen* Verantwortung (Verantwortung für gute, methodisch korrekte und ethisch vertretbare wissenschaftliche Arbeit), sondern auch in verstärktem Maße die Wahrnehmung *wissenschaftsexterner* Verantwortung denjenigen gegenüber, die seine Arbeit ermöglichen und vor allem auch denjenigen gegenüber, die von seiner Forschungsarbeit direkt oder indirekt betroffen sind.

"Wissen ohne Gewissen ist Macht ohne Verantwortung" lautet der vielsagende Titel eines Aufsatzes von Theo Ginsburg, in welchem er dem Wissenschaftler ohne Gewissen den Wissenschaftler mit Gewissen oder "Gewissenschafter" gegenüberstellt. Was aber sind nach Ginsburg die Eigenschaften des "Gewissenschafters"?

Er scheut sich nicht, die Folgen seiner Tätigkeit für die Gesellschaft und die Umwelt des Menschen aufzuzeigen und die Ziele, die hinter wissenschaftlichen Projekten stehen, bewußt zu machen. Er wagt es, auch die Hintergründe wissenschaftlicher Arbeit freizulegen und stellt sich dabei stets die Frage, wem wissenschaftliche Forschung letztendlich nützt und wem wissenschaftliche Projekte Vorteil bringen. Nicht zuletzt wagt er es, Mißstände aufzudecken und bekannt zu machen.[25] Bei all dem, so möchte ich hinzufügen, wird er jedoch stets zwischen dem, was er als Wissenschaftler begründet behaupten kann, und dem, wofür er sich als ethisch denkender Mensch entschieden hat, unterscheiden. Er wird, kurz gesagt, stets zwischen Tatsachenwissen und ethischer Bewertung unterscheiden und seine Ethik, ebenso wie seine Wissenschaft, der kritisch-rationalen Diskussion unterwerfen. Die Gemeinschaft der Gewissenschafter wird

23. Vgl. Hare (1981), pp. 12 und 16.
24. Vgl. Weber (1968), p. 6.
25. Vgl. Ginsburg (1986), p. 132.

(zumal gemeinsames Auftreten wirksamer ist als das Auftreten eines einzelnen), und sie wird Sanktionen für jene bereithalten, die ihr Wissen und Können bewußt für ethisch nicht vertretbare Ziele einsetzen.

LITERATUR

Birnbacher, D.: "Elemente einer Ethik der Verantwortung für zukünftige Generationen", in: Neumaier (Hrsg.): *Wissen und Gewissen. Arbeiten zur Verantwortungsproblematik.* Wien 1986, pp. 143 bis 159.

Birnbacher, D.: *Verantwortung für zukünftige Generationen.* Stuttgart 1988.

Galtung, J.: "Wissenschaftsethik", in: Speck, J. (Hrsg.): *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Band 3 (R–Z). Göttingen 1980, pp. 761–767.

Ginsburg, T.: "Wissen ohne Gewissen ist Macht ohne Verantwortung. Gedanken zum technischen Fortschritt", in: Neumaier, O. (Hrsg.): *Wissen und Gewissen. Arbeiten zur Verantwortungsproblematik.* Wien 1986, pp. 125–141.

Hare, R.M.: "Was macht eine Wahl rational?", in: *Conceptus* 35/36, 1981, pp. 12–25.

Hare, R.M.: *Die Sprache der Moral.* Frankfurt/M.: 1983a (engl. Orig.: *The Language of Morals*, 1952).

Hare, R.M.: *Freiheit und Vernunft.* Frankfurt/M.: 1983b (engl. Orig.: *Freedom and Reason*, 1962).

Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt/M. 1984a (erstmals erschienen im Insel Verlag 1979).

Jonas, H.: "Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen", in: Ströker, E. (Hrsg.): *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen.* München-Paderborn-Wien-Zürich: 1984b, pp. 87–116.

Kaliba, P.: "'Is', 'Ought', 'Can', Logic", in: Morscher E., Stranzinger, R. (Hrsg.): *Ethik. Grundlagen, Probleme und Anwendungen. Akten des Fünften Internationalen Wittgenstein-Symposiums.* Wien 1981, pp. 176–180.

Kutschera, F.v.: "Das Hume'sche Gesetz", in: *Grazer philosophische Studien* 4, 1977, pp. 1–14.

Leist, A., (Hrsg.): *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord.* Frankfurt/M. 1990.

Lenk, H.: "Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik", in: Ströker, E. (Hrsg.): *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen.* München-Paderborn-Wien-Zürich 1984, pp. 87–116.

Mackie, J.L.: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen.* Stuttgart 1981. (engl. Orig.: *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 1977).

Morscher, E.: "Zur 'Verankerung' der Ethik', in: Morscher, E., Neumaier, O., Zecha, G. (Hrsg.): *Philosophie als Wissenschaft. Essays in Scientific Philosophy.* Bad Reichenhall 1981, pp. 429–446.

Morscher, E.: "Ethik und Technik", in: Neumaier, O. (Hrsg.): *Wissen und Gewissen. Arbeiten zur Verantwortungsproblematik.* Wien 1986, pp. 161–178.

Popper, K.R.: *Logik der Forschung.* Sechste, verbesserte Auflage. Tübingen 1976. [Erstmals erschienen 1934]

Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Frankfurt/M. 1979 (engl. Orig.: *A Theory of Justice*, 1971).

Sass, H.-M., (Hrsg.): *Medizin und Ethik.* Stuttgart 1989.

Schurz, G.: *Relevant Deduction in Science and Ethics. With a Case Study of the Is-Ought Problem.* Habilitationsschrift 1989, im Erscheinen.

Schurz, G.: "How Far Can Hume's Is-Ought-Thesis Be Generalized?", in: *Journal of Philosophical Logic* 20, 1991, p. 37–95.

Stuhlmann-Laeisz, R.: *Das Sein-Sollen-Problem. Eine modallogische Studie.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.

Weber, M.: "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in: Winckelmann, J. (Hrsg.): *Max Weber. Methodologische Schriften. Studienausgabe.* Frankfurt/M. 1968, pp. 1–64 (erstmals erschienen 1904).

KRITERION, Nr. 3 (1992), pp. 35–41

Christoph Landerer

WITTGENSTEIN UND SPENGLER I*

1. Vorbemerkungen

"Warum ist die Philosophie so kompliziert?" notierte Wittgenstein in den *Philosophischen Bemerkungen*, "Sie sollte doch ganz einfach sein. – Die Philosophie löst die Knoten in unserem Denken auf, die wir unsinnigerweise hineingemacht haben; dazu muß sie aber ebenso komplizierte Bewegungen machen, wie diese Knoten sind." (PB, p. 52) Warum, so könnte man hier anschließen, ist die Wittgenstein-Forschung so kompliziert? Die Darstellung der Entwicklung und die Interpretation von Wittgensteins Gedanken stellt uns unzweifelhaft vor Probleme, die der wissenschaftliche Umgang mit dem Werk anderer Philosophen vergleichbaren Ranges nicht aufwirft. Zum einen ist es hier natürlich der Umstand, daß Wittgenstein zwei eigenständige und (mehr oder weniger) voneinander unabhängige Philosophien entwickelt hat, der beträchtlichen interpretatorischen Mehraufwand verursacht. Zum anderen aber ist es eine Eigenart der philosophischen Arbeit Wittgensteins selbst, die jeden Versuch einer wissenschaftlichen Annäherung an größere Teile seines Werkes so schwierig werden läßt: Wittgenstein war kein ausgebildeter Philosoph; er hatte ursprünglich Technik studiert und fand erst auf Umwegen seinen Weg zur Philosophie. Sein Denken ist demgemäß maßgeblich nicht in den großen philosophischen Strömungen der Vergangenheit geformt worden, sondern wurde aus vielen überaus unterschiedlichen, oft auch verborgenen intellektuellen Quellen gespeist. Aus diesen unterschiedlichen Quellen bezogene Anregungen verarbeitete Wittgenstein auf höchst eigene Weise und baute für ihn Brauchbares – fast möchte man sagen: eben in der Art eines Technikers – ohne Rücksicht auf damals vorherrschende Konstruktionsgewohnheiten in sein philosophisches Gebäude ein. Die Eigenart seiner gedanklichen Arbeit hat Wittgenstein selbst stark empfunden und in einem aufschlußreichen Bild festgehalten:

"Meine Originalität (wenn das das richtige Wort ist) ist, glaube ich, eine Originalität des Bodens, nicht des Samens. (Ich habe vielleicht keinen eigenen Samen.) Wirf einen Samen in meinen Boden, und er wird anders wachsen, als in irgend einem anderen Boden." (*Vermischte Bemerkungen*, p. 500)

Um die vielfältigen Wandlungen und Brüche in Wittgensteins Denken zu verstehen, ist es unerläßlich, Wittgensteins gedankliche Pfade zurückzuverfolgen und dabei *ebenso komplizierte Bewegungen* auszuführen wie Wittgensteins eigenes Denken. Eine Rekonstruktion seiner philosophischen Entwicklung müßte demnach einen Faden spinnen, der imstande ist, so unterschiedliche Namen wie Weininger und Russell, Paul Ernst und Lichtenberg miteinander zu verknüpfen und mit dessen Hilfe sich die Funktion ihres gedanklichen "Samens" bei der Genese von Wittgensteins scheinbar nur mangelhaft geordnetem und sonderbar gewundenem intellektuellen Wuchs bestimmen läßt. Um in der Bilderwelt der Botanik zu bleiben: Eine eigenartig wirkende Pflanze wird sich erst dann in ein gewohntes Schema einordnen lassen, wenn man die Anpassungsleistungen untersucht, aus denen ihre äußere Form entstanden ist. Eine ähnliche Arbeit ist bei der Interpretation Wittgensteinscher Texte erforderlich. Unterbleibt sie, so machen viele seiner Äußerungen, sowohl der *Tractatus*-Periode, als auch der späteren Zeit, lediglich den Eindruck des leicht Absurden.

2. Die Bedeutung des Spenglerschen Einflusses

Wittgenstein und Spengler: Das scheint auf den ersten Blick eine höchst eigenartige, ja exotische Kombination von Namen zu sein, die aus inhaltlichen Gründen, allein durch den geistigen Gehalt ihrer Schriften, kaum miteinander verbunden sein können. Spenglers Buch *Der Untergang des Abendlandes* erschien erstmals 1918 und wurde von positivistischer und rationalistischer Seite sofort auf den Index der vernunftfeindlichen Schriften gesetzt. Schlick und Neurath (der eine Schmähschrift dagegen verfaßte) lehnten es heftig ab. Karl Poppers Urteil zufolge ist das Buch "nicht ernst zu nehmen" (1957, p. 311). In der Tat wäre vor der Entdeckung der heute in den *Vermischten Bemerkungen* abgedruckten Notizen Wittgensteins auch kaum jemand auf den Gedanken gekommen, eine Verbindung zwischen dem analytischen Philosophen Wittgenstein und dem historizistischen Metaphysiker Spengler herzustellen. Mit Ausnahme dieser fünf

* Diese Arbeit ist der erste Teil einer umfangreicheren Untersuchung über Spenglers Bedeutung für Wittgenstein. In diesem Teil der Arbeit werde ich nur auf weltanschauliche Einflüsse, die Frage der zeitlichen Einordnung des Spenglerschen Einflusses und Spenglers Bedeutung für die Entstehung des Wittgensteinschen Begriffes 'Familienähnlichkeit' eingehen. Den zweiten Teil, der in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift erscheinen wird, werde ich der detaillierten Abschätzung konkreter Einflüsse des Spenglerschen Denkens im Kontext mit gleichzeitigen Einflüssen Goethes widmen.

Nennungen in den *Vermischten Bemerkungen* (verglichen mit lediglich einer Nennung Kants, zwei Nennungen Freges und drei Nennungen Russells allerdings eine durchaus beachtliche Anzahl), einem Hinweis auf Spengler in der *Philosophischen Grammatik* und einer marginalen Erwähnung in den Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*, kommt der Name Spengler in Wittgensteins veröffentlichtem Werk meines Wissens nicht vor, und es wird sicherlich verwundern, daß eine solche Verbindung von besonderem Interesse für die Wittgenstein-Forschung sein soll. Diese Verwunderung scheint auch die bisherige Wittgenstein-Forschung zu teilen: Mit Ausnahme einiger kürzerer Bemerkungen von von Wright und vor allem Nyiri scheint es so gut wie keine systematische Beschäftigung mit diesem Thema zu geben; lediglich Rudolf Haller hat zwei aus einem 1980 gehaltenen Vortrag entstandene Artikel allein der Beschäftigung mit Spenglers Einfluß auf Wittgenstein gewidmet. Selbst Allan Janik und Stephen Toulmin, die es sich in *Wittgenstein's Vienna* zur Aufgabe gemacht haben, Wittgensteins Denken in den Kontext zeitgeistiger Strömungen zu stellen, wissen zu diesem Thema lediglich zu vermelden: "He admitted to having been impressed by Oswald Spengler's Decline of theWest" (Janik/Toulmin (1973), p.177). Freilich, Spengler war kein Wiener. Sein Buch war im geistigen Wien der zwanziger Jahre aber durchaus präsent; präsent genug jedenfalls, um etwa auch Robert Musil maßgeblich zu beeinflussen.

Eine dieser fünf zuvor erwähnten Stellen in den *Vermischten Bemerkungen* ist nun sicherlich geeignet, alle Zweifel bezüglich der Berechtigung und Fruchtbarkeit einer Beschäftigung mit Spenglers Einfluß auf Wittgenstein gründlich auszuräumen. Sie lautet:

"Es ist, glaube ich, eine Wahrheit darin, wenn ich denke, daß ich eigentlich in meinem Denken nur reproduktiv bin. Ich glaube, ich habe nie eine Gedankenbewegung erfunden, sondern sie wurde mir immer von jemand anderem gegeben. Ich habe sie nur sogleich leidenschaftlich zu meinem Klärungswerk aufgegegriffen. *So haben mich Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa beeinflußt.*" (VB, p.476; Hervorhebungen von mir, C.L.)

Diese Bemerkung Wittgensteins stammt aus dem Jahr 1931 und dürfte in etwa auch die chronologische Abfolge der konstatierten Beeinflussungen wiedergeben. Spengler erscheint dabei an vorletzter Stelle; auch die erste mir bekannte namentliche Erwähnung Spenlgers bei Wittgenstein fällt in dieses Jahr, ein deutlicher Niederschlag Spenglerschen Denkens ist aber schon in Wittgensteins ein Jahr zuvor entstandenem Vorwortentwurf zu den *Philosophischen Bemerkungen* zu finden (von dem noch zu sprechen sein wird). Der Einfluß Spenglers fällt damit jedenfalls in eine für die Umgestaltung von Wittgensteins Philosophie höchst bedeutsame Zeit, und es scheint daher berechtigt, zu vermuten, daß Wesentliches über den genaueren Verlauf und die Gründe dieser Umgestaltung in Erfahrung gebracht werden kann, wenn man der Art der Einflußnahme Spenglers auf Wittgenstein nachgeht. Um die Art dieser Einflußnahme näher bestimmen zu können, ist es zunächst hilfreich, auf den Kontext zu achten, in dem Spenglers Namensnennung steht und der m.E. bei der Interpretation dieser Textstelle zu wenig beachtet wird. Die gängige Lesart dieser Stelle (von Wright (1979), p.110; Nyiri (1986a), p.137; Schulte (1984), p.23; und Haller (1985), p.101 (der jedoch dann der "Gedankenbewegung" nachspürt)) sieht darin eine Aufzählung von Personen, die eine "Wirkung" auf Wittgenstein hatten, bzw. sein Denken "(maßgebend) beeinflußt" haben. Diese Auffassung scheint sich auf eine Interpretation des die Aufzählung einleitenden 'so' im Sinne von 'so etwa', 'beispielsweise' oder (bei der stärkeren Interpretation von Haller und von Wright) als Ankündigung einer Erläuterung zu stützen. Eine solche Lesart wirft jedoch Fragen auf. Zunächst ist schwer einzusehen, daß diese Aufzählung auch nur einigermaßen vollständig sein soll, wie zumindest Haller und von Wright annehmen. Man vermißt unbedingt Namen wie Goethe, Paul Ernst oder Tolstoi;[1] auch die Erwähnung von James, Augustinus und Lichtenberg würde man mit gewissem Recht von einer solchen Auflistung erwarten. Schließlich wäre es, auch wenn Wittgenstein wirklich eine auch nur annähernd vollständige Aufzählung von Personen, die ihn *irgendwie*, wenn auch vielleicht nicht maßgebend, beeinflußt haben, geben wollte, aber doch auch schwierig, diese Aufzählung im Zusammenhang mit den vorhergehenden Bemerkungen, er hätte "nie eine Gedankenbewegung erfunden", sondern sie wäre ihm vielmehr immer "von jemand anderem gegeben" worden, zu lesen. Mir scheint es daher zielführender, diese Äußerung dahingehend zu interpretieren, daß Wittgenstein Personen aufzählen wollte, die *auf diese Weise*, durch Übernahme ihrer *Gedankenbewegung*, einen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Die Art dieser

1. Zum Einfluß Goethes und Paul Ernsts siehe Hübscher (1985), zum Einfluß Goethes siehe auch Schulte (1984); dieser Einfluß ist eng mit dem Spengler-Einfluß verwoben; im zweiten Teil dieser Arbeit werde ich darauf noch zu sprechen kommen. Für Tolstoi: R. M. Davidson: "Wittgenstein und Tolstoi" in: Elisabesth Leinfellner et al.: *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought.* Wien, 1978, pp. 50–53.

Gedankenbewegung ist zunächst schwer zu bestimmen. Ein Blick auf die Form der Einflußnahme, die von anderen der von Wittgenstein angeführten Personen ausgegangen ist, macht aber vielleicht deutlich, welcher Art diese Gedankenbewegung gewesen sein könnte: Wittgenstein übernimmt selten größere Gedankenkomplexe sozusagen "unadaptiert" von anderen Denkern. In der Regel löst er einen für ihn brauchbaren Kern heraus und gibt ihm eine andere Schale. Der Gedanke erfährt dabei meist eine charakteristische Veränderung, die von der Rolle, die Wittgenstein ihm in seinem "Klärungswerk" zugedacht hat, abhängt. Der Einfluß von Hertzens "Bildtheorie" und Weiningers Ethik auf Wittgensteins *Tractatus* etwa war, so scheint mir, von dieser Art. Ähnliches ist wohl auch für Spenglers *Untergang des Abendlandes* zu erwarten: Mit einer bloßen Übernahme von Methoden oder gar Lösungsvorschägen aus Spenglers Buch werden wir nicht zu rechnen haben. Dies zu vermuten liegt schon deshalb nahe, weil das Anwendungsfeld der Spenglerschen Analysen die *Geschichte* ist, ein Gegenstand also, der in Wittgensteins Spätphilosophie so gut wie keine Rolle spielt. Diese charakteristische *Gedankenbewegung* oder vielleicht auch: diese *Gedankenbewegungen* in Wittgensteins Spätphilosophie, für die Spengler Pate steht, aufzuspüren, soll daher das Ziel der folgenden Untersuchung sein.

3. Abschätzung des "weltanschaulichen" Einflusses, Datierungsfragen

Sucht man Reflexe Spenglers im Denken Wittgensteins, so fallen zunächst natürlich jene Äußerungen ins Auge, die man grob etwa als seine Stellungnahme zur "geistigen Situation" seiner Zeit umreißen könnte. Diese Stellungnahme ist alles andere als günstig ausgefallen. In den Vorworten zu den *Philosophischen Bemerkungen* und zu den *Philosophischen Untersuchungen*, den einzigen Arbeiten aus seiner späteren Schaffensperiode, die zur Veröffentlichung vorbereitet wurden, spricht er davon, der Geist seines Buches wäre "ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation" (PB, p.7) und beklagt die "Dürftigkeit und Finsternis dieser Zeit" (PU, p.232). In einer 1929 entstandenen Aufzeichnung äußert sich Wittgenstein zu seinem Kulturideal:

"Ich denke oft darüber, ob mein Kulturideal ein neues, d.h. ein zeitgemäßes oder eines aus der Zeit Schumanns ist. Zum mindesten scheint es mir eine Fortsetzung dieses Ideals zu sein, und zwar nicht die Fortsetzung, die es damals erhalten hat. Also unter Ausschluß der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ich muß sagen, daß das rein instinktmäßig so geworden ist, und nicht als Resultat einer Überlegung." (VB, p.453)

Zahlreich sind die Äußerungen Wittgensteins, die ihn uns als "Kulturpessimisten" erscheinen lassen:

"Aus der früheren Kultur wird ein Trümmerhaufen und am Schluß ein Aschenhaufen werden, aber es werden Geister über der Asche schweben." (VB, p.454)

"Es könnte sein, daß die Wissenschaft und Industrie, und ihr Fortschritt, das Bleibendste der heutigen Welt ist. Daß jede Mutmaßung eines Zusammenbruchs der Wissenschaft und Industrie einstweilen, und auf *lange* Zeit, ein bloßer Traum sei, und daß Wissenschaft und Industrie nach und mit unendlichem Jammer die Welt einigen werden, ich meine, sie zu *einem* zusammenfassen werden, in dem dann freilich alles eher als der Friede wohnen wird." (VB, p.539)

Wittgensteins späte Wissenschafts- und Technikkritik nimmt bisweilen an Nietzsche erinnernde Züge an:

"Zum Staunen muß der Mensch – und vielleicht Völker – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern." (VB, p.457)

"Es ist z.B. nicht unsinnig, zu glauben, daß das wissenschaftliche und technische Zeitalter der Anfang vom Ende der Menschheit ist; daß die Idee vom grossen Fortschritt eine Verblendung ist, wie auch von der endlichen Erkenntnis der Wahrheit; daß an der wissenschaftlichen Wahrheit und Erkenntnis nichts Gutes oder Wünschenswertes ist und daß die Menschheit, die nach ihr strebt, in eine Falle läuft. Es ist durchaus nicht klar, daß dies nicht so ist." (VB, p.529)

Wittgenstein hat, so von Wright, "den 'Untergang des Abendlandes' gelebt" (1979, p.110). Das mag stimmen. Fraglich ist jedoch, ob Spenglers Werk ihn "in seiner Auffassung bestärkt und ihm geholfen hat, sie zu artikulieren", wie von Wright annimmt (ibid., p.110). Gerade jene eben zitierten "kulturpessimistischen" Textestellen, die häufig mit Spengler in Zusammenhang gebracht werden, sind im Grunde *nicht* typisch Spenglersch. Der landläufige Kulturpessimismus, mit dem Spenglers Name im Urteil vieler Interpreten so oft verschmilzt, rührt von einer oberflächlichen Lektüre seines Buches und einem falschen Verständnis seiner grundlegenden Anliegen her, das aus dem eingefleischten Vorurteil, es handle sich bei Spenglers Buch lediglich um ein Stück philosophischer Katastrophik, ständig neue Nahrung bezieht. "Kulturpessimismus" läßt sich Spenglers Buch meiner Ansicht nach nur in einem sehr trivialen Sinn beilegen: Spengler versucht zu zeigen, wie Kulturen, aus einer inneren Notwendigkeit heraus, untergehen und Zivilisationen aus ihnen entstehen. (Ob ihm das auch gelungen ist, möchte ich hier nicht zur Diskussion

stellen.) Dieser Übergang ist gekennzeichnet durch das Ende der Kunst und die Heraufkunft des Typus des unmetaphysischen Tatsachenmenschen, traditionslos und irreligiös. "Die Gegenwart ist eine zivilisierte, keine kultivierte Zeit. Damit scheidet eine ganze Reihe von Lebensinhalten als unmöglich aus. Man kann das bedauern und dies Bedauern in eine pessimistische Philosophie und Lyrik kleiden, aber man kann es nicht ändern" (p.55) Spengler selbst enthält sich einer solchen Wertung. Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, was sich vom Leben noch erwarten läßt, welche Möglichkeiten dem modernen Menschen offenstehen und welche ihm verschlossen sein werden. "Wer mit dem Idealismus eines Provinzialen herumgeht und den Lebensstil verflossener Zeiten sucht, der muß es aufgeben, Geschichte verstehen, Geschichte durchleben, Geschichte schaffen zu wollen." (p.53) Legt man an diese Sicht der Dinge eine bestimmte Perspektive, ein Kulturideal (etwa Wittgensteins Schumannsches Ideal) an, so mögen die Aussichten, die sie eröffnet, pessimistisch stimmen. Aber man *braucht* diese Perspektive nicht anzulegen. Eine betont "pessimistische", klagende Sicht der zivilisatorischen Entwicklung: Das ist nicht Spengler. Die beiden zuletzt angeführten wissenschafts- und technikkritischen Wittgensteinzitate zeigen m.E. auch eher einen starken Einfluß Nietzsches, dessen Name überdies im näheren Umkreis der zitierten Stellen genannt wird (Wittgenstein erwähnt Nietzsche im allgemeinen ausgesprochen selten). Auch jene vielzitierte Textstelle aus dem ursprünglichen Vorwortentwurf für die *Philosophischen Bemerkungen* "Der Geist dieser Zivilisation, dessen Ausdruck die Industrie, Architektur, Musik, der Faschismus und Sozialismus unserer Zeit ist, ist dem Verfasser fremd und unsympathisch" (VB, p.458), die Haller mit der Bemerkung zitiert, Wittgenstein würde sich damit deutlich "in die Reihe der Spengler nahestehenden Kulturkritiker" einordnen lassen (Haller (1985), p.99), hat eigentlich nichts Spenglersches an sich. Die daran anschließende Passage aber zeigt stark Spenglersche Züge und hat auch eine Entsprechung im *Untergang*. Da hier die *eigentlichen* Berührungspunkte zwischen Spenglers und Wittgensteins Beurteilung ihrer historischen Situation liegen, möchte ich beide Textstellen ausführlicher zitieren:

> Wir sind zivilisierte Menschen, nicht Menschen der Gotik und des Rokoko; wir haben mit den harten und kalten Tatsachen eines *späten* Lebens zu rechnen, dessen Parallele nicht im perikleischen Athen, sondern im cäsarischen Rom liegt. Von einer großen Malerei und Musik wird für den westeuropäischen Menschen nicht mehr die Rede sein. Seine architektonischen Möglichkeiten sind seit hundert Jahren erschöpft. Ihm sind nur extensive Möglichkeiten geblieben. Aber ich sehe den Nachteil nicht, der entstehen könnte, wenn eine tüchtige und von unbegrenzten Hoffnungen geschwellte Generation beizeiten erfährt, daß ein Teil dieser Hoffnungen zu Fehlschlägen führen muß. Mögen es die teuersten sein, wer etwas wert ist, wird das überwinden. Es ist wahr, daß es für einzelne tragisch ausgehen kann, wenn sich ihrer in den entscheidenden Jahren die Gewißheit bemächtigt, daß im Bereiche der Architektur, des Dramas, der Malerei *für sie* nichts mehr zu erobern ist. Mögen sie zugrunde gehen. Man war sich bisher einig darüber, hier keinerlei Schranken anzuerkennen; man glaubte, daß jede Zeit auf jedem Gebiete auch ihre Aufgabe habe; man fand sie, wenn es sein mußte, mit Gewalt und schlechtem Gewissen, und jedenfalls stellte sich erst nach dem Tode heraus, ob der Glaube einen Grund hatte und ob die Arbeit eines Lebens *notwendig oder überflüssig* gewesen war. Aber jeder, der nicht bloß Romantiker ist, wird diese Ausflucht ablehnen. Das ist nicht der Stolz, der die Römer auszeichnete. Was liegt an denen, die es vorziehen, wenn man vor einer erschöpften Erzgrube ihnen sagt: Hier wird morgen eine neue Ader angeschlagen werden – wie es die augenblickliche Kunst mit ihren durch und durch unwahren Stilbildungen tut –, statt auf das reiche Tonlager zu verweisen, das unerschlossen daneben liegt? – Ich betrachte diese Lehre als eine Wohltat für die kommenden Generationen, weil sie ihnen zeigt, was möglich und also notwendig ist und was nicht zu den innern Möglichkeiten einer Zeit gehört. (Spengler, p.56)

Bei Wittgenstein finden wir einen ganz analogen Gedankengang:

> Das Verschwinden der Künste rechtfertigt kein absprechendes Urteil über eine Menschheit. Denn echte und starke Naturen wenden sich eben in dieser Zeit von dem Gebiet der Künste ab, und anderen Dingen zu, und der Wert des Einzelnen kommt irgendwie zum Ausdruck. Freilich nicht wie zur Zeit einer großen Kultur. Die Kultur ist gleichsam eine große Organisation, die jedem, der zu ihr gehört, seinen Platz anweist, an dem er im Geist des Ganzen arbeiten kann, und seine Kraft kann mit großem Recht an seinem Erfolg im Sinne des Ganzen gemessen werden. Zur Zeit der Unkultur aber zersplittern sich die Kräfte und die Kraft des einzelnen wird durch entgegengesetzte Kräfte und Reibungswiderstände verbraucht, und kommt nicht in der Länge des durchlaufenen Weges zum Ausdruck, sondern vielleicht nur in der Wärme, die er beim Überwinden der Reibungswiderstände erzeugt hat. Aber Energie bleibt Energie, und wenn so das Schauspiel, das dieses Zeitalter bietet, auch nicht das des Werdens eines großen Kunstwerkes ist, in dem die Besten dem gleichen großen Zweck zuarbeiten, sondern das wenig imposante Schauspiel einer Menge, deren Beste nur privaten Zielen nachstreben, so dürfen wir nicht vergessen, daß es auf das Schauspiel nicht ankommt." (VB, pp.458 f.)

Das Bild ist in beiden Fällen das gleiche: Ein bedeutender Entwicklungsweg ist abgeschnitten, und viele empfinden diesen Lauf der Dinge als tragisch, manche gehen vielleicht sogar daran zugrunde. Aber "echte und starke Naturen" wenden sich eben von den verschlossenen Möglichkeiten ab und den noch offenen

zu, und so bekommt diese Situation letztlich sogar etwas von einer *Chance*. Wittgensteins Bild der Vereinzelung des Indiviuums in einer Zeit der "Unkultur" entspricht auch genau Spenglers Auffassung vom Übergang einer Kultur in das Stadium der Zivilisation. Für die Lebensgeschichte in einer Kultur gilt ein "das gesamte äußere Sein formender Stil" (p.76), während die Zivilisation nur "Dasein ohne innere Form" (p.77) kennt. Die Zivilisation kreiert einen "neuen Nomaden", den "in formlos fluktuierender Masse" auftretenden "Tatsachenmenschen". – "Ein ungeheurer Schritt zum Anorganischen" (p.45) Hier ist nun ganz offenkundig, wie sehr Wittgensteins Vorwortentwurf Spengler verpflichtet ist. *Das* ist Spengler. Die von Haller zitierte Passage davor scheint mir lediglich als "Privatmeinung" Wittgensteins angesehen werden zu dürfen. Es läßt sich ermessen, welch starke Anziehungskraft die Spenglersche Sicht der Dinge auf Wittgenstein, der mit seiner Zeit im Hader lag, ausgeübt haben muß. Sich auf die Seite der "echten und starken Naturen" zu stellen, war Wittgenstein sicherlich ein großes persönliches Anliegen. Spenglers Betrachtungsperspektive ist dafür von beträchtlichem therapeutischen Nutzen. Hier, und nicht in den allgemeinen kulturpessimistischen Betrachtungen, scheint mir der eigentliche und entscheidende Einfluß Spenglers auf Wittgensteins Weltanschauung zu liegen. Von großer *philosophischer* Relevanz scheint mir dieser *weltanschauliche* Berührungspunkt Wittgensteins mit Spengler (sieht man einmal davon ab, daß diese Sichtweise – allerdings in einem sehr allgemeinen Sinn – Wittgensteins Blick für das "Hinzunehmende" geschärft haben könnte) aber nicht zu sein. Philosophisch wichtig wird diese Beobachtung m.E. in erster Linie dadurch, daß sie einen Einfluß Spenglers auf Wittgenstein bereits für 1930 nachweist – die ersten namentlichen Nennungen finden sich erst 1931 – und damit die Präsenz Spenglers für den gesamten Zeitraum zwischen der Beendigung der Arbeit an den *Philosophischen Bemerkungen* und der Abfassung der *Philosophischen Grammatik* belegt. Diese 4 Jahre (1930–1933) markieren die entscheidendste Phase in Wittgensteins philosophischer Neuorientierung. Spengler taucht 1930 plötzlich in Wittgensteins Denken auf und verschwindet mit der *Philosophischen Grammatik* wieder von der philosophischen Bühne. (Zumindest wird sein Name danach nicht mehr genannt; daß sich Wittgenstein fallweise auch später noch mit Ideen Spenglers auseinander gesetzt hat, zeigen zwei Bemerkungen über Naturgesetz und Schicksal aus dem Jahr 1947. – *Philosophisch* ist diese Auseinandersetzung mit Spengler aber nur von geringem Interesse.) Daß Wittgenstein den *Untergang des Abendlandes* auch einigermaßen gründlich gelesen haben muß, zeigen Wittgensteins Verweise auf unterschiedliche Stellen des Buches in den Jahren 1931 und 1932. – Eine für Wittgenstein-Biographen durchaus beachtenswerte Tatsache, wenn man bedenkt, daß der *Untergang* auch in der sehr kompakten Taschenbuchausgabe immerhin noch stolze 1200 Seiten stark ist und Wittgenstein im allgemeinen nicht viel philosophische Literatur las. Wenn Spengler Wittgenstein auf eine wichtige Weise beeinflußt hat (und in diesem Punkt wird man Wittgensteins Zeugnis wohl Glauben schenken dürfen), dann fällt dieser Einfluß genau in die kritischste Periode seines neuen Denkens

4. Die Herkunft des Ausdrucks 'Familienähnlichkeit'

Es ist des öfteren bemerkt worden, daß die Kluft zwischen den 1929/30 entstandenen *Philosophischen Bemerkungen* und der 1932/33 verfaßten *Philosophischen Grammatik* weit tiefer ist als jene zwischen der *Philosophischen Grammatik* und dem 1945 abgeschlossenen 1. Teil der *Philosophischen Untersuchungen*. Die *Philosophischen Bemerkungen* haben in vielem noch etwas Tastendes, Unsicheres; es fehlt noch der neue philosophische "Biß". Die *Philosophische Grammatik* stellt sich uns demgegenüber als deutlich reiferes Werk vor; viele der hier versammelten Ausführungen wurden auch völlig oder nahezu unverändert in die *Philosophischen Untersuchungen* übernommen. Beginnend mit Juli 1930 (die Datierung stammt von Nyiri (1986), p.32) ist auch ein tiefgreifender stilistischer Wandel in Wittgensteins Art, seine Gedanken zu entwickeln (siehe dazu Nyiri (1976), p.511), festzustellen. Diesen stilistischen Wandel hat man zunächst mit einer 1931 erschienenen Arbeit Gödels in Zusammenhang gebracht, von der sich jedoch herausstellte, daß Wittgenstein sie kaum vor 1935 gekannt haben kann. Auch die Ansichten des holländischen Mathematikers L. E. J. Brouwer, dessen 1928 in Wien gehaltenem Vortrag man den entscheidenden Impuls zu Wittgensteins erneuter Beschäftigung mit philosophischen Fragen zuschrieb, stehen mit der entscheidenden Fortentwicklung, die Wittgensteins Denken in diesen Jahren nimmt, in keinem nennenswerten Zusammenhang. (Obwohl Brouwer Wittgenstein in vielem sehr nahe kam, finden sich keine Spuren einer solchen Beeinflussung in Wittgensteins Notizbüchern; näheres dazu bei Hintikka (1978), pp.381 f.) Wittgensteins Spengler-Lektüre aber fällt genau in diese Zeit. Auch stilistisch könnte Spengler Wittgenstein durchaus beeinflußt haben. Spenglers Buch ist in einer großartig klaren, kraftvollen, bildhaften und bilderreichen Sprache geschrieben,

und auch Wittgensteins Spätphilosophie zeigt in der Darstellung ihrer Gedanken einen starken Zug zum Bildhaften. Zunächst läßt sich aber ein sehr viel handfesterer Niederschlag Spenglerschen Gedankenguts an zentraler Stelle von Wittgensteins neuer Philosophie feststellen. Entscheidend für die – angesichts von nur zwei Jahren, die zwischen den *Philosophischen Bemerkungen* und der *Philosophischen Grammatik* liegen – beachtliche Innovationsleistung Wittgensteins ist vor allem der Umstand, daß Wittgenstein bei der Abfassung der *Philosophischen Grammatik* auf methodologische Neuerungen zurückgreifen konnte, über die er in den *Philosophischen Bemerkungen* noch nicht verfügte. Die für die philosophische Arbeit des späten Wittgenstein zentralen analytischen Leitbegriffe 'Familienähnlichkeit' und 'Sprachspiel' standen ihm in der *Philosophischen Grammatik* bereits zur Verfügung, in den *Philosophischen Bemerkungen* hingegen fehlen sie noch. Es ist nun äußerst interessant zu sehen, daß zumindest einer dieser analytischen Leitbegriffe, der Begriff 'Familienähnlichkeit' direkt in der Auseinandersetzung mit Spengler entstanden ist.[2] Die genaue Genese dieses Begriffes gibt aber noch einige Rätsel auf, in die eine spätere gründlichere Analyse des *Untergang* vielleicht noch einiges Licht bringen könnte.

Die meines Wissens früheste Erwähnung des Begriffs "Familienähnlichkeit" findet sich in einer Notiz Wittgensteins aus dem Jahr 1931, die eine Auseinandersetzung mit der Methodologie Spenglers enthält:

> So könnte Spengler besser verstanden werden, wenn er sagte: ich *vergleiche* verschiedene Kulturperioden dem Leben von Familien; innerhalb der Familie gibt es eine Familienähnlichkeit, während es auch zwischen Mitgliedern verschiedener Familien eine Ähnlichkeit gibt; die Familienähnlichkeit unterscheidet sich von der andern Ähnlichkeit so und so etc. Ich meine: Das Vergleichsobjekt, der Gegenstand, von welchem diese Betrachtungsweise abgezogen ist, muß uns angegeben werden, damit nicht in die Diskussion immer Ungerechtigkeiten einfließen. Denn da wird dann alles, was für das Urbild der Betrachtung stimmt, nolens volens auch von dem Objekt, worauf wir die Betrachtung anwenden behauptet, und behauptet, 'es müsse immer ...'. Das kommt nun daher, daß man den Merkmalen des Urbilds einen Halt in der Betrachtung geben will. Da man aber Urbild und Objekt vermischt, dem Objekt dogmatisch beilegen muß, was nur das Urbild charakterisieren muß. Anderseits glaubt man, die Betrachtung habe nicht die Allgemeinheit, die man ihr geben will, wenn sie nur für den einen Fall wirklich stimmt. Aber das Urbild soll ja eben als solches hingestellt werden; das es die ganze Betrachtung charakterisiert, ihre Form bestimmt. Es steht also an der Spitze und ist dadurch allgemein gültig, daß es die Form der Betrachtung bestimmt, nicht dadurch, daß alles, was nur von ihm, von allen Objekten der Betrachtung ausgesagt wird. (VB, p.469)

Diese Textpassage stellt gewisse Probleme. Die Kursivsetzung von 'vergleiche' erweckt den Eindruck, Spengler hätte verschiedene Kulturperioden etwa *als* Leben von Familien *dargestellt*, es wäre aber günstiger, sie damit lediglich zu *vergleichen*. Tatsächlich stellt Spengler aber Kulturen als *Organismen* dar, Kultur*perioden* behandelt er analog den Entwicklungsstufen dieses Organismus. Wäre 'vergleiche' in normaler Schrift belassen und 'Familie' dagegen kursiv gesetzt, so wäre diese Stelle vollkommen verständlich. Woher kommt nun also die *Familie*? Eine mögliche Quelle wäre folgende Stelle im *Untergang*:

"Alle großen Persönlichkeiten der Antike bilden eine Gruppe für sich, deren seelischer Habitus von dem aller großen Menschen der arabischen oder abendländischen Gruppe streng unterschieden ist. Man vergleiche selbst Goethe oder Raffael mit antiken Menschen, und Heraklit, Sophokles, Plato, Alkibiades, Themistokles, Horaz, Tiberius rücken sofort zu einer einzigen Familie zusammen." (p.146)

Diese Stelle könnte Wittgenstein *inspiriert* haben, das Bild der Familie zu wählen, die Motivation für die Kursivsetzung bringt sie natürlich nicht ans Tageslicht. Von Wright bemerkt – bezugnehmend auf die zitierte Notiz Wittgensteins –, der Wittgensteinsche Begriff 'Familienähnlichkeit' entspringe "Spenglers Begriff des Ursymbols, das jede der grossen Kulturen charakterisiert und das ausmacht, was Wittgenstein die Familienähnlichkeit zwischen den unterschiedlichen Manifestationen einer Kultur nennt" (1979, p.111) Strenggenommen entspringt er eigentlich einer Kritik an Spenglers "dogmatischer" Anwendung der "Ursymbol"-Sichtweise. Interessant ist hier vor allem auch der Umstand, daß Wittgenstein gar nicht von Ur*symbol* (oder Ur*phänomen*) spricht, wie Spengler es tut, sondern dafür den Aus-

2. Wo auch immer der Urprung des Ausdrucks 'Familienähnlichkeit' gesucht werden muß, Friedrich Waismann ist für ein solches Unternehmen gewiß kein lohnender Kandidat. Reitzig behauptet – bezugnehmend auf den 1940 erschienenen Artikel Waismanns "Was ist logische Analyse?" – (1973, p.XVI), Waismann hätte darin "Wittgensteins spätere Formulierung der 'Sprachspiele', wie auch jene der 'Familienähnlichkeiten' 'präludiert'". Ein solches Präludium kann es aber schon deshalb nicht geben, weil Wittgenstein den Begriff 'Sprachspiel' bereits 1933 (PG, p.192) verwendet, von 'Familienähnlichkeit' spricht er erstmals 1931 (Näheres dazu weiter unten), also nicht erst in den *Philosophischen Untersuchungen*, wie Reitzig anzunehmen scheint. Überdies hätte sich Waismann schließlich selbst "präludieren" müssen, denn den Begriff 'Familienähnlichkeit' verwendete er selbst bereits wenig später in seiner Einführung ins mathematische Denken, erschienen 1936 (p.211).

druck 'Ur*bild*' verwendet. Der Begriff 'Urbild' hat bei Wittgenstein eine eigene Geschichte, er findet sich etwa schon im *Tractatus* (3.24), in den Tagebüchern (p.119) und in den *Philosophischen Bemerkungen* (p.57). Hier steht dieser Begriff aber in einem besonderen Kontext. Joachim Schulte hat darauf hingewiesen, daß die Verwendung von 'Urbild' in dieser Notiz einen stark goetheanischen Einschlag hat:

"Wittgenstein nennt das 'Urbild' bzw. 'Vorbild' oder 'Ideal' ein Vergleichsobjekt bzw. einen Maßstab – und Goethe gebraucht dieselben Ausdrücke in Bezug auf den Typus (der bei Goethe auch 'Urbild' heißt). Aber nicht nur in dieser hinsicht stimmen Goethes und Wittgensteins Urbild überein. Wittgensteins Vergleichsobjekt ist kein Ding auf derselben Ebene wie andere; es ist ein Paradigma bzw. Muster, 'ein Instrument der Sprache', 'nichts Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung' (PU, § 50). Ebenso wie der Goethesche Typus, wenn er angewendet wird, unantastbar ist und für *alle* relevanten Gegenstände als Maßstab fungiert, so ist auch Wittgensteins Paradigma (z.B. das Urmeter in Paris) selbst kein Gegenstand der Untersuchung, sondern ausschließlich Norm der Betrachtung. In dem betreffenden Sprachspiel wird mit Hilfe des Urbilds gemessen; es selbst kann in diesem Zusammenhang nicht Gemessenes sein." (1984, p.25)

Diese Beobachtung weist auf den interessanten und für Wittgensteins sich in diesen Jahren entwickelnde neue Philosophie folgenreichen Zusammenhang von Wittgensteins Spengler- mit seiner Goethe-Rezeption, der in der Literatur in seiner Bedeutung, je nachdem, ob Spengler (wie bei Haller (1985) und (1982)) oder Goethe (wie bei Schulte (1984) und Hübscher (1985)) als Ausgangspunkt der Untersuchung dient, entschieden zu gering veranschlagt wird. Mir scheint, daß Spengler für Wittgenstein nur in Zusammenhang mit Goethe auch *methodologisch fruchtbar* geworden ist. Goethe verdankt Wittgenstein, wie ich im nächsten Teil der Arbeit zeigen möchte, viel im Hinblick auf die methodologische Basis seiner neuen Philosophie, während Spengler vor allem für den grundlegenden Wandel der Perspektive, der sich bei Wittgensteins Übergang zu seiner Spätphilosophie vollzieht, und den allgemeinen konzeptionellen Rahmen, in dem Wittgensteins spätere Überlegungen stehen, bedeutsam ist.

LITERATUR

Haller, R.: "Wittgenstein und Spengler", in: *Revista Portoguesa de Filosofia* 38, 1982, pp.71–78.

Haller, R.: "War Wittgenstein von Spengler beeinflußt?", in: *Teoria* 2, 1985, pp.97–113.

Hintikka, J.: "Die Wende in der Philosophie: Wittgenstein's New Logic of 1928", in: Haller, R.: *Language, Logic and Philosophy*. Akten des 4. Internationalen Wittgenstein-Symposions, Wien 1980.

Hübscher, P.: *Der Einfluß von Johann Wolfgang von Goethe und Paul Ernst auf Ludwig Wittgenstein*. Bern 1985.

Janik, A., Toulmin, S.: *Wittgenstein's Vienna*. New York 1973.

Nyiri, C.:"Wittgenstein's New Traditionalism", in: *Essays on Wittgenstein in Honour of Georg Henrik von Wright. Acta Philosophica Fennicà* 28, 1976, pp.503–511.

Nyiri, C.: "Wittgenstein 1929-1931: The Turning Back", in: Shanker, S.: *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*. Vol. 4, London 1986a.

Nyiri, C.: *Gefühl und Gefüge. Studien zum Entstehen der Philosophie Ludwig Wittgensteins*. Amsterdam 1986b.

Popper, K.R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Band 1, Bern 1957.

Schulte, J.: "Chor und Gesetz. Zur morphologischen Methode bei Goethe und Wittgenstein", in: *Grazer Philosophische Studien*, 1984, pp.1–32.

Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*. München 1972.

von Wright, G. H.: "Wittgenstein und seine Zeit", in: Heringer, J., Nedo, M. (Hrsg): *Ludwig Wittgenstein. Schriften*. Beiheft 3, Frankfurt/M. 1979.

Waismann, F.: *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung in der Mathematik*. Hrsg. von Kur, F., München 1970.

Waismann, F: *Was ist logische Analyse*. Hrsg. von Reitzig, G., Frankfurt/Main 1973.

Wittgenstein, L.: Werkausgabe, Frankfurt/M. 1984.

KRITERION, Nr. 3 (1992), pp.42–47

Johannes Brandl

PHILOSOPHIE: SINN UND UNSINN

DAVID STOVES *THE PLATO CULT AND OTHER PHILOSOPHICAL FOLLIES*

Die Logischen Positivisten wollten mit der Metaphysik aufräumen, indem sie sie unter das Verdikt der *Sinnlosigkeit* stellten. Das war gleichermaßen halbherzig und naiv. Halbherzig, weil nicht nur mit der Metaphysik, sondern mit der Philosophie überhaupt aufgeräumt gehört, und naiv, weil ein Aufweis *sprachlicher* Mängel nicht die *geistigen* Mangelerscheinungen im Denken der Philosophen beseitigen kann. Das ist die erfrischende Erkenntnis, zu der der australische Neo-Neopositivist David Stove in seinem jüngsten Buch *The Plato Cult and Other Philosophical Follies* (Oxford 1991) kommt. Es ist ein Kampf gegen die Verehrung schwachsinnig gewordener Intellektueller, genannt Philosophen.

Doch überall gibt es auch weiße Schafe. Darum findet selbst Stove seinen Helden, und zwar in David Hume. Hume pries im kühlen Schottland den "milden Sonnenschein des Geistes". Im warmen Australien ist das bedeutend leichter; dafür muß Stove zweihundert Jahre mehr an geistiger Umweltverschmutzung verdauen. Schuld daran ist die größte aller philosophischen Untugenden, "the simple inability to shut up" (p. 188).

"Philosophie ist eine Krankheit" oder ein "Charakterfehler" – das kennen wir von Wittgenstein. Bloß Wittgenstein glaubte noch an die Heilung durch eine bessere "Grammatik", durch eine Zurückführung der Worte auf ihre gesunde, alltägliche Verwendung. Stove hat diese therapeutische Hoffnung aufgegeben. Der philosophische Schwachsinn, den er vor Augen hat, kondensiert nicht mehr in einen Tropfen Grammatik. "Das kann man nicht verstehen" ist für ihn die Attitüde eines Besserwissers. Wie schlimm es um die Philosophie tatsächlich bestellt ist, erkennt man erst, wenn man sie verstanden hat. Stove hat einiges verstanden und es jagt ihm den Schauer über den Rücken.

Freilich fühlt er sich wie ein Don Quijote. Denn die Begabten folgen den großen Denkern mit ebensolcher Zuversicht wie die Unbegabten einem Gaddafi oder Khomeini. Und nichts in der Welt ist stark genug, um sie von ihrem gemeinsamen Wahn zu befreien. So hoffnungslos sieht es für jemanden aus, der die Talfahrt des menschlichen Geistes durchschaut hat:

> From an Enlightenment or Positivist point of view, which is Hume's point of view, and mine, there is simply no avoiding the conclusion that the human race is mad. There are scarcely any human beings who do not have some lunatic beliefs or other to which they attach great importance. People are mostly sane enough, of course, in the affairs of common life: the getting of food, shelter, and so on. But the moment they attempt any depth or generality of thought, they go mad almost infallibly. The vast majority, of course, adopt the local religious madness, as naturally as they adopt the local dress. But the more powerful minds will, equally infallibly, fall into the worship of some intelligent and dangerous lunatic, such as Plato, or Augustine, or Comte, or Hegel, or Marx. (p. 184)

Die Aufzählung ist rein willkürlich. In den vorangehenden Kapiteln des Buches warnt Stove vor noch ganz anderen Übeltätern. An den Pranger gestellt werden Popper, Lakatos, Feyerabend und Kuhn, stellvertretend für alle Relativisten (Kapitel 1), Nelson Goodman, stellvertretend für alle, die ihre Zeit an moderner Kunst verschwenden (Kapitel 2), Robert Nozick, als Mitglied einer pazifistisch, anarchistisch, feministisch und minderheitenschützend eingestellten post-Vietnam Generation (Kapitel 3), Frank Jackson, Michael Devitt und andere "Naturalisierer", die die Existenz der Außenwelt für eine empirische Hypothese halten (Kapitel 4), Berkeley, der Urheber jenes idealistischen Wahns, dem Kant und so gut wie die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts zu ihrer Schande gefolgt sind (Kapitel 5), und zu guter letzt Plotinus, Hegel und Foucault, die den unübertrefflichen Beweis dafür liefern, welche "Geißel des menschlichen Geistes" Platon geworden ist (Kapitel 6).

Wer jetzt noch nicht Geschmack gefunden hat, diese Gruselgeschichte der Philosophie zu lesen, dem mögen die folgenden Bemerkungen helfen. *The Plato Cult* ist provokant, aber nicht nur. Es ist auch ein scharfsinniges, treffsicher argumentierendes und unterhaltsam geschriebenes Buch. Stoves Übertreibungen haben in der Tat Bernhardsche Qualität: Hinter ihnen steckt immer eine halbe Wahrheit.

Zugegeben, ein solches Buch trifft nicht eines jeden Geschmack. Drei Charaktertypen werden aber ganz bestimmt auf ihre Rechnung kommen. Sie seien hier besonders angesprochen.

1. Der Monty Python Freak

Ein Monty Python Freak ist jemand, der Heidegger für einen "boozy beggar", Descartes für einen "drunken fart" und Aristoteles für einen "bugger for the bottle" hält. Wessen Humor in diese Richtung weist, der wird durch Stove reichlich bedient: "Popperism is the British desease in philosophy" (p. 8) oder "Hegel-

ian idealism is a perfect hide-out for intellectual frauds" (p.97) oder "Schelling and Hegel were philosophers of the kind who would quickly starve to death if their food supply depended on their ability to argue" (p.106). Warum nennt Nietzsche Kant zurecht einen "catastrophic spider"? Weil er im Gegensatz zu Berkeley, dessen Netz niemanden fing, bewies "that you could be an idealist without looking a complete fool" (p.103). Freilich, was Kant erreicht hat, ist etwas anderes, nämlich: "to inflict on the German language, as an instrument of philosophizing, injuries such as it had never recieved before, and from which it has never recovered since" (p.105).

Besonders freuen wird sich der Monty Python Freak auch über eine gehörige Lektion an Humescher Religionskritik. Ein kleines Beispiel: "The emotion which is the fuel for religious beliefs is also easily understandable. Religion is a *deprivation*-effect: people have religious beliefs partly *because* they know that those beliefs are false." (p.84).

Wer jedoch meint, als Philosoph könne er auf jene, die nach göttlicher Zuwendung dürsten, herabschauen, sollte lieber vorsichtig sein. Merkt doch ein zehnjähriges Kind von mittlerer Intelligenz, was viele der großen Philosophen eigentlich wollten, nämlich "raising so much learned dust that no one would be able to see any objection to retaining belief in even the grossest absurdities of the Christian religion" (p.171). Wer sich auch dagegen für immun hält, sollte immer noch einen großen Bogen um alles machen, was nach Idealismus, Anthropozentrismus oder Wissenssoziologie riecht. Denn in diesen Käfigen, in denen es nach Mensch stinkt, wird der Größenwahn und der Glaube ans Absurde weitergezüchtet. Etwa der Glaube an die "Allmacht der Sprache", die so groß sein soll, daß wir damit sogar die Wirklichkeit konstruieren können (p.31), oder an die Allmacht von Verstandeskategorien "and other bureaucracy" (p.124). Als Beweis für die versteckten Absichten der Philosophen kann Stove sogar Kant selbst zitieren: "I had to abolish knowledge to leave room for faith" (S.93).

Nicht besser steht Comte mit seinen weihevollen Worten da, auf die Stove nur all zu menschlich reagiert: "'The Positive Philosophy is geocentric in its science, i.e. regards everything outside this earth from the point of view of our Earth, and it is anthropocentric in its moral and spiritual aspect, i.e., its beliefs and its hopes are concentrated on human life.' Phew! Humanity is like garlic: a little goes a long way. A *religion* of humanity would be as unendurable as a religion of garlic" (p.172). Stove der Menschenfeind? Nein, nur der Verächter der "self-importance of the human-species run mad" (p.51). Im Stallgeruch unübertrefflich sind freilich die Marxisten: "A long course in reading Marxism is enough to make anyone, or at least any philosopher, sick of the smell of man." (p.172).

Dem Monty Python Freak sei noch eine Warnung mit auf den Weg gegeben. Eric Idle nennt Wittgenstein ein "beery swine", weil es sich so schön reimt. Stove dagegen schreibt Prosa. Wenn er Feyerabend "unique absurdity" attestiert (p.11), wenn er Berkeley "perverse" (p.109) nennt und "too silly to be worth anyone's spending much time on it" (p.170), wenn er Bradleys Philosophie "disgusting" (p.131) findet, und die großen Denker "proper objects, indeed, of pity, but even more, of horror" (p.185), dann sagt er das nicht nur so, sondern meint es auch. Hier wird keine harmlose Publikumsbeschimpfung inszeniert; es ist Bernhard, nicht Handke, wie gesagt.

2. Der Optimist

Einen Nutzen ganz anderer Art wird ein Optimist aus Stoves Buch ziehen. Optimisten in der Philosophie sind jene Nachwuchskräfte, die fest daran glauben, daß auch sie in diesem Fach etwas erreichen werden, ohne jedoch die leiseste Ahnung zu haben, wie. Wer sich zu jener unglücklichen Schar zählt, der kann aus *The Plato Cult* nahezu schüsselfertige Rezepte für die Planung seiner Karriere entnehmen.

Zunächst erhält der strebsame Jungphilosoph zwei Ratschläge für den Umgang mit lästigen Kritikern:

1. Behaupte nie etwas Unlogisches, aber doch etwas so Unmögliches wie nur möglich, damit jedem, der etwas dagegen sagen möchte, schlicht die Luft weg bleibt. Goodmans *Ways of Worldmaking* (oder *Ways of Wordwasting*, wie es nach Stove heißen sollte), ist da vorbildlich: "What criticism need one philosopher fear from others, when a statement which they would regard as the most terrific *reductio ad absurdum* imaginable, if it turned up as a remote consequence of his starting points, he [Goodman] calmly takes as starting point? Criticism is disarmed in such a way" (p.31).

Um diese Wirkung zu erzielen, muß man freilich schon etwas so Saftiges wie "Mit unserer Sprache erzeugen wir Welten" zu bieten haben, oder einen Modus Tollens à la Popper und Feyerabend wie den folgenden (p.12):

> Wir können nichts über die Wirklichkeit lernen, außer durch Erfahrung.
> Durch Erfahrung können wir nichts über die Wirklichkeit lernen.
> Also können wir nichts über die Wirklichkeit lernen.

2. Bedenke stets die emotionale Veranlagung deiner potentiellen Kritiker. Das haben natürlich die Reli-

gionen, allen voran das Christentum, immer getan. Alle erfolgreichen Religionsstifter haben erkannt, daß der Mensch ein "care-absorbing system" hat, welches absolut immer unterversorgt ist (p.85). Als Lebewesen auf der Spitze der Intelligenzpyramide fühlt sich der Mensch naturgemäß einsam (p.173). Um der "Gleichgültigkeit des Universums" (p.86) zu begegnen, haben die Propheten den Menschen einfach ins zweite Glied zurückversetzt, hinter ein noch intelligenteres, mächtigeres Wesen. Ein ähnlicher Erfolg ist dem Philosophen nur möglich, wenn er diesen beruhigenden Effekt ohne eine derartige Degradierung erzielt. Das erfordert einen sanften, freundlichen Ton, der zu verstehen gibt, daß die Philosophie niemanden zu irgendetwas zwingen darf, auch nicht durch Argumente. Daher erwidere man Einwände stets ruhig und gelassen im Tonfall von Nozick (oder seiner alten Großmutter), am besten mit einer rhetorischen Frage: "Is that a nice way to behave to someone?" (p.46)

Bei diesen Ratschlägen für die philosophische Diskussion läßt es Stove aber nicht bewenden. Er gibt spezielle Rezepte, die er von anderen erfolgreichen Philosophen abgeschaut hat. Hier drei seiner Vorschläge zum persönlichen Gebrauch:

2.1 Das Popper-Rezept

Man nehme ein Erfolgswort, wie z.B. 'finden', 'zeigen', 'widerlegen' oder 'wissen', und neutralisiere es. Dazu kann man doppelte Anführungszeichen verwenden, indem man z.B. von einem Philosophen sagt, er habe "gezeigt", daß Bewegung unmöglich ist, oder er habe den Stein der Weisen "gefunden". Mit dieser Beigabe verwandelt sich das Erfolgswort sogleich in einen verhüllten Ausdruck des Mißerfolgs. Falls keine Anführungszeichen zur Hand sind, kann man denselben Effekt auch ohne Umschweife erzielen, indem man das Erfolgswort so verwendet, als impliziere es gar keinen Erfolg. Das geht, wie Mark Twain beweist, mit etwas Ironie: Twain mokiert sich nicht über jene Dinge, die man nicht weiß, sondern über die Dinge, die man weiß, die aber nicht so sind (p.13).

Dieses Rezept hat Popper verfeinert, indem er neutralisierte und nicht-neutralisierte Erfolgsworte miteinander verkocht. Er spricht von "unwiderleglichen" Theorien so als wären es bloß "unfalsifizierbare" Theorien. Unfalsifizierbar ist eine Theorie, die mit jedem Beobachtungssatz vereinbar ist, gleichgültig ob die Theorie wahr oder falsch ist. Unfalsifizierbarkeit anzustreben garantiert daher noch keinen Erfolg bei der Suche nach Wahrheit. Unwiderlegliche Theorien hingegen sind solche, die mit größter Gewißheit gewußt werden. Etwas wissen impliziert jedoch Wahrheit und Erkenntniserfolg. Daß unfalsifizierbare Theorien kein Ziel der Wissenschaft sind, ist Poppers Credo. Daß deshalb auch *unwiderlegliche* Theorien verpönt sein sollen, ist ein schlechter Scherz. Freilich merkt es der Gast nicht leicht, und so ist dem Koch der Ruhm gewiß (p.13).

Noch ein Tip zur Garnierung. Besonders effektvoll ist das Popper-Rezept, wenn man die Ironie, die in neutralisierten Erfolgswörtern steckt, in ein kleines Wortspiel verpackt. Das gelingt Popper mit seinem Ausdruck 'Vermutungs-Wissen (*conjectural knowledge*)'. Durch ständiges Wiederholen von so einem "stupid pun" kann man zuversichtlich sein "of getting away with anything after that. ... For what problem could there be, so hard as not to dissolve in a sufficiently strong solution of nonsense?" (p.14).

2.2 Das Kant-Rezept

Man nehme zwei Aussagen *p* und *q*, von denen mindestens eine nicht-kontingent ist, und stelle mit Verwunderung die Frage: Wie ist es möglich, daß *p*, gegeben, daß *q*? Dabei betone man das 'wie' mit besonderer Inbrunst, damit niemand auf die verkürzte Frage verfällt: Ist es möglich daß *p*, gegeben daß *q*? Denn damit wäre die Frage mit einem kurzen 'Ja' oder 'Nein' erledigt und die Speise wäre verdorben.

Kant bereitet sein Paradegericht mit der Frage zu: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Eine Frage dieser Art wäre z.B.: Wie ist es möglich, daß das Urteil 'Die Gesamtmasse der Materie bleibt unveränderlich' a priori gewußt wird, obwohl es sich um ein synthetisches Urteil handelt? Hier werden zwei nicht-kontingente Aussagen *p* und *q* miteinander verknüpft. Ob Urteile synthetisch oder analytisch, a priori oder a posteriori sind, hängt ja nicht von kontingenten Tatsachen ab. Was Kant wissen will, ist also, wie ein notwendigerweise bestehender Sachverhalt, nämlich daß ein gewisses Urteil a priori gültig ist, möglich ist, angesichts der Tatsache, daß ein anderer Sachverhalt ebenfalls notwendig besteht, nämlich daß dasselbe Urteil auch synthetisch ist. Solche Fragen erzeugen eine ungeheuer tiefsinnige Wirkung. Sie haben nur einen Nachteil: "the questions never get answered at all" (p.53).

Kants Rezept erfreut sich so großer Beliebtheit, weil es so variantenreich ist. Man nehme etwa die Frage: "Wie ist es möglich, daß wir einen freien Willen haben, wo doch alle Handlungen kausal vollständig bestimmt sind?" Hier ist der *p*-Teil der Frage ('Wir haben einen freien Willen') zwar kontingent, aber der *q*-Teil ist eine notwendig wahre (oder falsche) Aussage: 'Alle Handlungen sind kausal vollständig bestimmt'. Nun gibt es vielleicht eine Erklärung dafür, wie ein freier Wille möglich ist, obwohl alle Lebe-

wesen durch Instinkte, Triebe und Abrichtung geprägt sind. Das ist eine Aufgabe von derselben Art, wie wenn man erklären wollte, wie es möglich ist, daß sich die Erde um die Sonne dreht, obwohl wir keine Bewegung spüren. Aber kann man auch erklären, wie die Erdbewegung unter der Bedingung möglich ist, daß jede Veränderung eine Ursache hat? Macht hier der *q*-Teil der Frage die Wahrheit des *p*-Teils unwahrscheinlicher? Wie könnte er, da es sich doch um eine notwendig wahre Aussage handelt? Entweder ist die Erdbewegung möglich, dann ist sie es auch unter der gegebenen Bedingung, oder sie ist nicht möglich, dann kann keine notwendige Wahrheit oder Falschheit dies erklären. Was also will jemand wissen, der eine solche Frage stellt? (pp.54 f.)

Kants Erfolgsrezept besteht also darin, Fragen zu formulieren, von denen niemand weiß, was der Fragesteller damit eigentlich will. Das gelingt todsicher, wenn man in den *p*-Teil der Frage selbst schon einen Modalbegriff einbaut, z.B. durch simple Verdopplung: Wie ist es möglich, daß es möglich ist daß *p*, gegeben daß *q*? Z.B.: Wie ist es möglich, daß zwei Dinge dieselbe Farbe haben können, obwohl sie doch verschieden sind? Das sind Fragen "which make us tremble". Das schöne an dem Verfahren ist, "it is always available: you can ask 'How is *p* possible?' whatever *p* may be, and whatever the context. In this way you not only never have to stop talking, but can always be sure of sounding like an uncommonly deep thinker" (p.51).

Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, daß man sich natürlich nicht an die strenge Form mit einem *p*-Teil und einem *q*-Teil halten muß. Auch einfachere Abwandlungen dieses Typs geraten zur Gaumenfreude: "How is space possible?", "How is cognition possible?", "How is nature possible?", "How is language possible?" (p.51). Wichtig bei der Zubereitung solcher "Wie ist *X* möglich"-Fragen ist wiederum, darauf zu achten, daß im Grunde nur zwei Antworten in Betracht kommen, nämlich: "*X* ist nicht möglich" und "*X* ist dadurch möglich, daß *X* existiert". Da sich niemand mit einer so billigen Antwort auf eine so tiefe Frage zufrieden geben wird, kann man sicher sein, eine nie endende Suche nach der Wahrheit begonnen zu haben. Die Zunft der Philosophen wird dafür dankbar sein.

2.3 Das Plato-Berkeley-Bosanquet Rezept

Man nehme einen Begriff, definiere ihn in möglichst abwegiger Weise und benutze ihn dennoch so, als würde man ihn wie gewöhnlich verstehen. Als Meister in diesem Fach erwies sich Platon mit seiner Definition von "Eigenschaften" als "Idealen", die notwendigerweise unveränderlich, außerhalb von Raum und Zeit existieren. Trotzdem fragt Plato mit Unschuldsmiene, "how something can be a certain way and something else be the same way?" (p.185). Von gewisser Art zu sein, das ist unser gewöhnlicher Eigenschaftsbegriff. Plato macht daraus: Zwei Dinge sind genau dann von derselben Art, wenn sie dieselbe unveränderliche, außerhalb von Raum und Zeit existierende Eigenschaft haben. Und wenn sie nicht gestorben sind, dann kauen sie an diesem Brocken noch heute.

Berkeley wiederholt, was Plato am Begriff der Eigenschaft vorexerziert hat, mit den Begriffen der 'Verursachung' und der 'Realität'. 'Verursacht sein' heißt für Berkeley 'gewollt sein'. Wahrnehmungen werden daher nicht von physischen Körpern, sondern von einem göttlichen Willen verursacht. Realität ist die Summe der göttlich verursachten Ideen. Trotzdem behauptet Berkeley kühn, den *Common Sense* zu respektieren. Denn niemand könne verstehen, was ein materieller Körper sein soll, außer ein Bündel von Ideen. Hier kennt Stove kein Pardon mehr: "I think that this is so perverse a use of our common, innocent, and priceless gift of language, that it should never have been allowed to be published: and that, since it was published, it has done so much damage to sanity that, if syphilis had been introduced into Europe deliberately by one man, that man would have done less harm than Berkeley, who deliberately and almost single-handed introduced idealism into modern philosophy" (p.109).

Schlimmeres läßt sich wohl über keinen Philosophen sagen, außer vielleicht daß er blufft. Das tun zweifelsohne jene, die Identität als eine asymmetrische Beziehung definieren. So betont Bosanquet z.B., der Objektive Idealismus zeichne sich dadurch aus, daß er mit dem *Common-Sense*-Materialismus *identisch* ist (p.125). Dieses "meeting of extremes" hat Wittgenstein im *Tractatus* glänzend durchschaut. Was Wittgenstein freilich nicht ahnte, war, daß der Objektive Idealismus dennoch *besser* ist als alles, womit er identisch ist. Dazu muß man freilich wissen, daß Identität eine "einseitig gerichtete" Beziehung ist.

Das genügt noch nicht ganz, um aus der erfundenen Asymmetrie den gewünschten Nutzen ziehen zu können. Dafür muß man noch etwas mehr durcheinander rühren: "Most important of all, of course, there is a deliberate and systematic running-together of evaluative and non-evaluative language: of ethics with metaphysics, ethics with logic, ethics with everything" (p.118). Erst das gibt die Mixtur, um die wertgetränkte Realität des Objektiven Idealisten gegen die wertlose Realität des Materialisten ausspielen zu können. Freilich, so richtig geist- und wertlos kann auch die *Common-Sense*-Realität nicht sein, ist doch

alles in Geist getränkt. So ist es eben, wenn sich Idealismus und Realismus treffen, um miteinander "identity in difference" zu spielen (p. 130).

An solch anspruchsvoller Kost kann sich ein Anfänger natürlich nicht gleich versuchen. Aber er kann doch eines lernen: Nicht durch scharfe begriffliche Scheidungen gewinnt man Anhänger, sondern durch eine gute *Atmosphäre*. Und diese haben Bosanquet und die anderen englischen Idealisten geschaffen, indem sie die bescheidene Welt des Alltags nicht zu einer genialen subjektiven Schöpfung erklären, wie Berkeley es getan hat, sondern indem sie sie bloß in ein geist- und wertgetränktes Licht tauchten: "Objective idealism portrays the world rightly, and as everyone knows it to be, with congeniality confined within the very narrow limits which everyone knows it to have. Only, it breathes an *atmosphere* of congeniality over the whole, and through every part. The world of objective idealism is simply the actual world *spoken of in pulpit tones*, or more exactly, in the tones of a lecturer to the London Ethical Society around 1885" (p. 118).

Immerhin macht Bosanquet den Anthropozentrismus nicht zu einem Teil seiner Doktrin. "It is all done by rhetorical means" (p. 119). "It was the consolatory sound of objective idealism, not its prosaic substance, which principally recommended it" (p. 121). Wer so schön spricht, kann sich schon ein paar logische Schnitzer erlauben, etwa daß "alles besser und höher sei", da identisch mit etwas Spirituellem. Daß das niemand wirklich glauben kann, macht gar nichts, wie wir aus zuverlässigen religiösen Kreisen wissen. Was für manche Dogmen gilt, gilt allemal auch hier: "Only someone who knows that idealism is impossible, then, can believe it" (p. 127). Die bessere Realität ist eben die menschliche, beseelte, wertvolle. Wer würde sie nicht nehmen, wenn er kann?

Ein kleiner Hinweis noch für jene, die mehr in germanischen Gefilden zu Hause sind. Um der Einsamkeit eines Berkeley zu entkommen, kann man natürlich auch auf den guten Immanuel vertrauen: "... objective idealism was not reached by argument: argument had nothing to do with it. It was reached by the biggest, though also the simplest, bluff ever tried. Kant simply said, in effect, 'Let us say that the physical universe is objective *as well as* ideal: *that* should satisfy *all* parties (or at least stagger them)'" (p. 103).

3. Der Pessimist

Ein Pessimist, dem es nichts ausmacht, wenn Gott und die Philosophie tot sind, wird auf jeden Fall ein ernsthafter Leser von *The Plato Cult* sein. Denn er ahnt mehr als jeder andere die Wahrheiten, die hinter Stoves Flegeleien stecken. Wahr ist zweifellos, daß die Verrücktheit der Philosophen (nur) dadurch gemildert wird, daß sie in ihrer Verrücktheit wenigstens *Größe* bewiesen haben. Daran läßt Stove keinen Zweifel: Es sind keine *billigen* Scherze, die Plato, Berkeley, Popper & Co. mit der Sophia treiben. Billige Scherze sind die Sache von Astrologen, Zahlenmystikern und anderen Okkultisten. In solche Tiefen jenseits der Gürtellinie steigen Philosophen nicht hinab. Was sie sagen, mag eine "deep affinity with lunacy" haben (p. 32), aber es ist deshalb nicht zu *verachten*. Es sollte bloß als das verehrt werden, was es ist, nämlich als eine Form von größenwahnsinnigem Schwachsinn: "Lunacy or megalomania are good things in Hegel and Plato and a few others, of course, and we can never honour those men too much. But ... what is good for some to have, need not be good for all to have" (p. 33). Selbst der Verrückteste unter den Verrückten, der Objektive Idealist, verdient noch unseren Respekt, denn: "There is method in his madness, and even a rather admireable sort of simplicity" (p. 124). Darum verachte man mir die Meister nicht! Es ist leicht, sie lächerlich zu finden, "but a philosopher needed to get up very early indeed to be ahead of Bonsanquet" (p. 115).

Sich auf etwas einzulassen, auch wenn es lächerlich scheint, daran sollte ein Pessimist Geschmack finden. Wer kann schon der Sehnsucht widerstehen, in einem heimeligen Universum zu leben, in dem etwas Höheres uns Menschen seine *Aufmerksamkeit*, wenn schon nicht seine Liebe und Barmherzigkeit schenkt. Als Philosoph hat man (sofern man nicht identisch mit Hegel ist) zumindest noch eine Ehre zu verteidigen; und die besteht darin, daß man sich auf *Argumente* einläßt.

Damit komme ich am Ende zu dem eigentlichen Projekt, das David Stove in *The Plato Cult* begonnen hat. Das ist der Aufbau eines *Museums der schlechtesten philosophischen Argumente*. Dieses Projekt verdient tatkräftige Unterstützung.

Die Aufgabe ist freilich nicht leicht. In ein solches Museum soll ja nicht jedes drittklassige Produkt eines Dilettanten aufgenommen werden. Es muß schon ein Argument sein, das *Berühmtheit* erlangt hat, dessen Urheber damit in die geistige Heldengeschichte (genannt Ideengeschichte) eingegangen ist. Nur Argumente, die zugleich unglaublich *schlecht* und unglaublich *verführerisch* sind, haben da eine Chance. Dankbarer Weise hat Stove einige Musterexemplare dieser Spezies in sein Buch aufgenommen, sodaß ein Pessimist etwas hat, woran er sich halten kann.

Die Popperschen Argumente sind dafür weniger geeignet. Ihr Mechanismus ist all zu leicht durchschau-

bar. Man kehrt einfach alles bisher Geltende um: Nicht verifizierbar, sondern falsifizierbar sollen die Sätze der Wissenschaft sein, nicht Induktion, sondern Deduktion ist die richtige wissenschaftliche Methode, kühn soll der Wissenschaftler vorgehen, nicht vorsichtig, und wie schon gesagt: Unwiderleglichkeit ist keine Tugend, sondern ein Laster (pp. 3 f.). Argumente auf dieser Basis sind etwas für einen Freudianer, der darin das Aufbegehren der Pubertät erkennen mag, oder für einen Kulturhistoriker, der in der "Umwertung aller Werte" die Zeichen einer Ära erkennt. Für das Horrorkabinett der schlechtesten Argumente ist das zu wenig.

Fündig wird Stove daher erst bei dem guten Bischof von Cloyne. Berkeley liefert in den ersten Paragraphen seiner *Principles* gleich drei museumsreife Argumente für das *esse est percipi.* Aus Platzgründen, und um dem zukünftigen Leser nicht alles zu verraten, schildere ich hier nur jenes Argument, welches Stove kurz 'the Gem' nennt. Es hat nur eine einzige Prämisse, und es ist wirklich ein "idiotic argument" (S. 165):

> *Prämisse*: We can know things only as they are known to us.
> *Konklusion*: We cannot know things as they are in themselves.

Berkeley spricht noch nicht von "things as they are in themselves", sondern von "things existing unconceived or unthought of". Aber sein Schluß folgt dem genannten Schema: Da alles, woran wir denken können, Bäume, Bücher, etc. zu einem "object of thought" wird, *wenn wir daran denken*, können wir an nichts anderes denken als an "objects in our mind", also an Ideen. Das Verführerische an dem Argument ist, daß wir die Prämisse so lesen können, daß sie *notwendig*, ja trivial wahr wird. Wie sollte man an etwas denken können, ohne daß es ein Gegenstand unseres Denkens ist? Aus diesem tautologischen Hut wird nun ein nicht-tautologischer Hase gezogen: Dinge, die auch existieren, ohne daß wir an sie denken, bleiben unserem Geist unzugänglich. Zu sagen, daß es solche Dinge gibt, würde voraussetzen, daß man an sie denkt. Was unserem Geist prinzipiell unzugänglich ist, daran können wir auch nicht denken. Also können wir auch nicht denken, daß solche Dinge existieren.

Aus Hüten lassen sich aber keine Hasen ziehen, es sei denn man steckt sie vorher (unbemerkt) hinein. Das geschieht in dem Gem-Argument mit den Ausdrücken 'Dinge wie wir sie kennen', oder 'objects of thought'. Die Doppeldeutigkeit dieser Ausdrücke ist schon oft bemerkt worden. Aber, wie Stove ganz richtig bemerkt, man braucht das Kunststück nur ein wenig zu verändern, und schon verblüfft es wieder. Stove führt deshalb eine Reihe weiterer Argumente an, die alle dem Gem-Schema folgen:

"We can know physical objects only if they are related to us. So, we cannot know physical objects as they exist out of any relation" (p. 152) oder "Consciousness can reach only what it can reach. Therefore, consciousness can reach only itself" (p. 159), oder "We can know only what we have in mind. So, we can know only what is mental" (p. 169). Natürlich wird hier mit der Sprache immer ein bißchen geschummelt, aber eben nur so wenig, daß man geneigt ist zu glauben, *daran* kann der Trick doch nicht liegen. Und doch wird immer dann gezaubert, wenn es niemand wahrhaben *will.*

Der Lieblings-Gem von Stove besteht nur aus einem einzigen Satz: "There can be no object without a subject" (p. 149). Schon denkt man, daraus folge, eine Welt ohne Bewußtsein wäre unmöglich. Aber nicht doch. In *einem* Sinne gäbe es ja "objects of thought" auch dann, wenn niemand daran denkt, nämlich "objects *for* thought", an die jemand denken *könnte*? Aber wäre es nicht auch möglich, daß niemand irgendetwas denken *könnte*? – Nun? – Sagen wir lieber 'Nein', bevor uns Kant zu Tisch lädt.

Ich habe David Stove am Anfang "erfrischend" genannt. Kann jemand, der den verstaubten Mief viktorianischer Philosophie auslüften will, zugleich ein Museumswärter sein? Wird die Luft in den Schaukästen, die Stove für die Verrücktheiten der Philosophie errichten will, nicht auch bald abgestanden sein? Den Neopositivisten ist es mit ihrem Sinnkriterium so ergangen. Es hat durch Selbstanwendung selbst Patina angesetzt. Sollte es Stove mit seiner "classification of deseases of human thought" (p. 187) besser ergehen?

Wer so viel über den Schwachsinn anderer redet, kommt selbst in den Verdacht, nicht ganz bei Sinnen zu sein. Doch was macht das schon, wenn man in so guter Gesellschaft ist wie der von Hume. Auch vom schottischen David kann man ja verlangen, daß er seine *Enquiry* am Ende den Flammen übergibt. Doch mußte man ihn dazu vorher immerhin lesen.

DIE AUTOREN

Dr. JOHANNES BRANDL wurde 1959 in Mürzzuschlag geboren. Von 1978 bis 1987 studierte er Philosophie an der Universität Graz, 1985 war er Gaststudent an der Universität Oxford. Von 1985 bis 1991 arbeitete er an mehreren Forschungsprojekten am Forschungs- und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie in Graz und war geschäftsführender Herausgeber der Zeitschrift *Grazer Philosophische Studien*. Seit 1991 ist er Assistent am Institut für Philosophie der Universität Salzburg.

Neben zahlreichen Aufsätzen zur Sprachphilosophie und Philosophie des Geistes gehören zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen: *Die Notwendigkeit der Namen* (1987), *The Mind of Donald Davidson* (Hrsg. gemeinsam mit W. Gombocz, 1990), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation* (Hrsg. gemeinsam mit Rudolf Haller, 1990), *Metamind, Knowledge and Coherence. Essays on the Philosophy of Keith Lehrer* (Hrsg. gemeinsmam mit W. Gombocz und Christian Piller, 1991).

Adresse: Universität Salzburg, Institut für Philosophie, Franziskanergasse 1, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria)

Dr. HEINRICH GANTHALER wurde 1951 in Dornbirn geboren. Von 1973 bis 1983 studierte er Philosophie sowie Publizistik und Kommunikationswissenschaften an der Universität Salzburg. Seit 1985 ist er Assistent am Institut für Philosophie der Universität Salzburg.

Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen zählen: "Bernard Bolzano (1781–1848)" (gemeinsam mit Jan Berg und Edgar Morscher, 1987), "Suizid und Gesellschaft. Zur moralischen Problematik des Suizid" (1988), "Wittgenstein und das Problem der Moralbegründung" (1990) und *Wissenschaft und Werte im Wandel* (Hrsg. gemeinsam mit Gerhard Zecha, 1991).

Adresse: Universität Salzburg, Institut für Philosophie, Franziskanergasse 1, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria)

DORA JAHN wurde 1970 geboren. Sie studiert Geschichte und Philosophie an der Universität Salzburg

Adresse: Georg-Nissen Straße 57, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria)

CHRISTOPH LANDERER wurde 1966 in Salzburg geboren. Er studiert an der Universität Salzburg Philosophie und Psychologie.

Adresse: Gen.-Arnold Straße 4, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria)

MARIA MAIER wurde 1963 in Salzburg geboren. Sie studiert Philosophie und Politikwissenschaften an der Universität Salzburg.

Sie hat bisher veröffentlicht: "A Formal Approach to Wittgenstein's *Tractatus*" (gemeinsam mit Alexander Hieke, 1990), "Wovor und wodurch sind wir verantwortlich? Die Instanzen der Verantwortung" (1990).

Adresse: Fürstallergasse 8/10, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria)

Univ.-Doz. Mag. Dr. GERHARD SCHURZ wurde 1956 in Graz geboren. Von 1974 bis 1980 studierte er Chemie und Physik und von 1976 bis 1983 Philosophie und Soziologie an der Universität Graz. Von 1979 bis 1980 war er Studienassistent am Institut für Soziologie der Universität Graz und von 1981 bis 1982 war er Assistent am dortigen Institut für Philosophie. Seit 1982 ist er als Assistent und seit 1989 als Universitätsdozent am Institut für Philosophie der Universität Salzburg tätig.

Zu seinen bedeutendsten Publikationen gehören: *Wissenschaftliche Erklärung. Ansätze zu einer logisch-pragmatischen Wissenschaftstheorie* (1983), *Erklären und Verstehen in der Wissenschaft* (Hrsg., 1988), *Relevant Deduction in Science and Ethics. With a Case Study of the Is-Ought Problem* (Habilitationsschrift, 1989, im Erscheinen), "How far can Hume's Is-Ought-Thesis be Generalized? An Investigation in Alethic-Deontic Logic" (1991).

Adresse: Universität Salzburg, Institut für Philosophie, Franziskanergasse 1, A–5020 Salzburg, Österreich (Austria)

Professor Dr. JAN WOLEŃSKI wurde im Jahr 1940 in Radom in Polen geboren. Er studierte Rechtswissenschaft und Philosophie an der Jagiellonischen Universität Krakow. Von 1963 bis 1979 war er als Assistent bzw. Dozent am Institut für Rechstheorie an der Jagiellonischen Universität Krakow tätig. Von 1979 bis 1988 arbeitete er am Institut für Sozialwissenschaften an der Technischen Universität Wrocław. Seit 1988 ist er am Institut für Philosophie der Jagiellonischen Universität Krakow tätig, wo er seit 1990 eine Professur bekleidet.

Seine wichtigsten Publikationen sind: *Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule* (Hrsg. gemeinsam mit David Pearce, 1988), *Logic and Philosophy in the Lwow-Warsaw School* (1989), *Kotarbinski: Logic, Semantics and Ontology* (Hrsg., 1990).

Adresse: Uniwersitet Jagielloński, Instytut Filozofii, Grodzka 52, PL–31-011 Krakow, Polska (Poland)